

WERNER WIESNER

**DAS
Offenbarungsproblem
in der dialektischen +
Theologie**



230.09
B282 Yw

230.09

Class

B 282 Yw

Book

General Theological Seminary Library

CHELSEA SQUARE, NEW YORK

Purchased from the fund bequeathed to the Seminary by

EUGENE AUGUSTUS HOFFMAN, D. D.

DEAN 1879-1902

Forschungen zur Geschichte und Lehre
des Protestantismus 3,2

herausgegeben von
Paul Althaus, Karl Barth und Karl Heim

Dritte Reihe
Bd. II

Werner Wiesner

Das Offenbarungsproblem
in der dialektischen Theologie



I 9 3 0

Chr. Kaiser Verlag / München

Das Offenbarungsproblem in der dialektischen Theologie

✓
von

Werner Wiesner



1 9 3 0

Chr. Kaiser Verlag / München

-230.09

B282 Yw

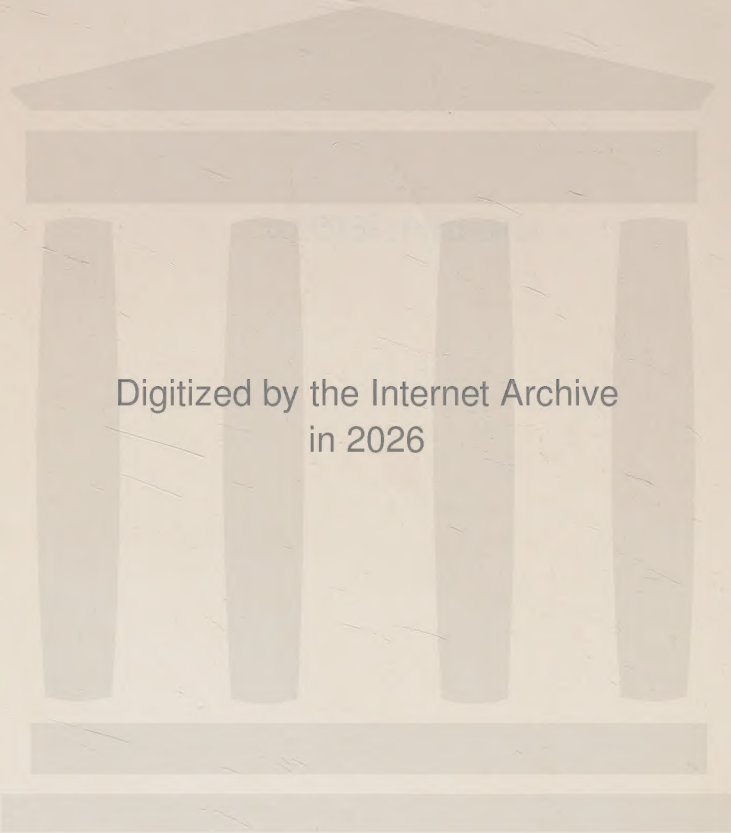
89585

UNIVERSITY OF CALIFORNIA
LIBRARY
DURHAM

A. Oelschläger'sche Buchdruckerei, Calw

Printed in Germany

Meinen Eltern



Digitized by the Internet Archive
in 2026

Vorwort.

Die Diskussion über die dialektische Theologie, die ihren Weg in immer breiterer Front geht, bestimmt heute mehr denn je die gesamte theologische Aussprache. Wie man auch sachlich zu den Aufstellungen der dialektischen Theologen stehen mag —, auch der Gegner wird ihr das Verdienst zubilligen, daß sie nach einer Ebbezeit in der Systematik, in der die historische Wissenschaft in der Theologie ihre Triumphe feierte, wieder die Behandlung der großen Hauptthemen der Theologie in Fluß gebracht und damit wieder die Theologie zu ihren eigentlichen Gegenständen zurückgeführt hat. Wieder geht es um die großen Fragen der Gotteslehre, der Offenbarungslehre, der Christologie, der Rechtfertigungslehre, der Lehre von der Kirche, von der Schrift und ihrer Auslegung, und neuerdings der Schöpfungslehre, von den Fragen der Kultur- und Sozialethik ganz zu schweigen. In all diesen Fragen haben die Thesen der dialektischen Theologen zum mindesten zu neuer Besinnung aufgerufen. In der Auseinandersetzung mit den bisherigen Positionen der dialektischen Theologen muß heute wohl oder übel jede Behandlung der genannten Fragen ihren Ausgangspunkt nehmen. Die kritische Beschäftigung mit dieser theologischen Richtung hat darum heute nicht bloß theologiegeschichtliches, sondern in hervorragendem Maße sachliches Interesse, wie auch die letzte Stellungnahme ausfallen mag. Wie die theologische Lage gegenwärtig nun einmal ist, gibt es sein Zurück mehr hinter die dialektische Theologie, ebensowenig wie es seinerzeit ein Zurück hinter Schleiermacher oder hinter Ritschl gab, sondern nur ein Vorwärts über ihren jetzigen

Stand hinaus. Von einer gründlichen Auseinandersetzung mit ihr, die weder ihre bisherigen Sätze als der Weisheit letzten Schluß triumphierend feiert, noch sie als eine böse Verirrung einfach beiseiteschiebt, wird die Fruchtbarkeit der weiteren dogmatischen Entwicklung abhängen. Die vorliegende Schrift hat sich die Aufgabe gestellt, an einem bestimmten Punkte diese Auseinandersetzung durchzuführen. Sie kann und will nicht eine umfassende Behandlung der dialektischen Theologie sein — dazu wären noch ganz andere Problemkreise zu behandeln gewesen —, sondern das Gespräch mit ihr nur über einen wichtigen Gegenstand: den Offenbarungsbegriff führen, um aus diesem Gespräch Richtlinien für eine weitere Gestaltung der Offenbarungslehre zu gewinnen.

Diesem Ziel entspricht nun auch die Methode unserer kritischen Untersuchung. Sie sucht zunächst eine möglichst umfassende Darstellung aller in den bestimmten Fragen bisher von den dialektischen Theologen ausgesprochenen Gedanken in ihrem systematischen Zusammenhange zu geben, indem sie dabei die betreffenden Autoren selber möglichst reichlich zu Wort kommen läßt. Damit ist dem Leser Gelegenheit gegeben, von seinen Voraussetzungen aus zu den Sätzen der dialektischen Offenbarungslehre Stellung zu nehmen.

Unsere Kritik, die wir der Darstellung folgen lassen, geht absichtlich nicht von einem bestimmten „Standpunkt“, einem fertigen System aus, und der Leser wird gebeten, auch nicht hinter der Erörterung ein solches „System“ zu vermuten. Denn es gibt nichts Langweiligeres als eine Kritik, in der der Kritiker von einem bestimmten System aus kritisiert. Der Ertrag einer solchen Kritik ist dann nur die Feststellung der Gemeinsamkeiten und Differenzen zweier Systeme und das Bekenntnis des Kritikers, daß er mit seinem eigenen System zufrieden ist und nichts mehr zu lernen gedenkt. Dahinter steht der Irrglaube, als ob es so etwas wie ein absolutes System der philosophischen oder theologischen Wahr-

heit wenigstens der Idee nach gäbe. Unsere Kritik nimmt ihren Maßstab einmal an der Aufgabe, die der Offenbarungslehre besonders in der Gegenwart gestellt ist. Da die Wissenschaft dem Leben in seiner Totalität zu dienen hat, gehen wir nicht von der Problemstellung aus, die die Wissenschaft sich jeweils willkürlich stellt oder aus der Tradition überkommen hat, sondern von der Frage, die das Leben der Gegenwart in seiner Gesamtheit, die gegenwärtige Geisteslage als Ganzes an die Wissenschaft richtet. Und so gewinnen wir den einen Maßstab unserer Kritik dadurch, daß wir untersuchen, ob und wie weit die dialektische Theologie als Wissenschaft die Frage des gegenwärtigen Lebens in unserer Geisteslage beantwortet. Wir fragen also ganz nüchtern, was die dialektische Offenbarungslehre für die heutigen Aufgaben der Theologie bisher leistet, und was sie nicht leistet. Der andere Maßstab unserer Kritik, der doch mit dem erstgenannten in sachlicher Korrelation steht, ist die Wirklichkeit selber, hier die Wirklichkeit der Offenbarung. Denn in der Wirklichkeit selber, die in kein System gefaßt werden kann, müssen sich unsere Begriffe und Systeme begründen, und an ihr müssen sie zuletzt alle zerbrechen.

Wenn sich nun aus unserer Kritik eine bestimmte Überzeugung ergibt, so ist es die, daß wir heute in der Theologie, wie übrigens wohl in allen Wissenschaften, wieder einmal am Anfang stehen, daß wir erst einmal unsere Grundbegriffe wieder neu prägen müssen, ehe wir in der speziellen Dogmatik weiterkommen können. Was meinen wir mit dem Wort „Mensch“? Was ist „Welt“? Was ist „Geschichte“? Was verstehen wir unter „Gott“? Ja, was heißt das überhaupt, wenn wir von dem „Sein“ dieser Wesenheiten reden? Unsere überlieferten Begriffe, die ihre Prägung fast alle in den letzten zwei Jahrhunderten bekommen haben, sind uns an der Wirklichkeit fraglich geworden. Darum gilt es hier ein Neues zu pflügen. Mit der Frage der Ansatzpunkte und

Grundsätze hierfür im Blick auf die Offenbarungslehre hat es unser letztes Kapitel zu tun.

Dank schulde ich in erster Linie Herrn Professor D. A l t = h a u s = Erlangen, auf dessen wertvolle Anregungen die vorliegende Arbeit zurückgeht. Der Gesellschaft zur Förderung der theologischen Wissenschaft in der Provinz Sachsen und Anhalt bin ich zu großem Dank verpflichtet, daß sie mir die Drucklegung dieser Schrift ermöglicht hat. Ferner habe ich Herrn stud. theol. Karl Koch aus München-Gladbach zu danken für seine Hilfe bei der Korrektur.

H a l l e a. d. S., im Mai 1930.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

1. Kapitel:

Das Offenbarungsproblem in der Gegenwart	I
I. Die praktisch-religiöse Frage nach der Offenbarung	I
II. Die Problematik des christlichen Offenbarungszeugnisses in der Gegenwart	4
III. Die Aufgaben der Offenbarungslehre	9
IV. Die Erträge der Problemgeschichte seit der Orthodoxie	12

2. Kapitel:

Die Offenbarungslehre der dialektischen Theologie. 28

1. Abschnitt: K. Barth und E. Brunner	32
I. Offenbarung als Wort Gottes	32
II. Offenbarung und Vernunft	42
III. Offenbarung und Geschichte	54
2. Abschnitt: Fr. Gogarten und K. Bultmann	76
I. Offenbarung als Wort Gottes	76
II. Offenbarung und Vernunft	85
III. Die Geschichtlichkeit der Offenbarung	91

3. Kapitel:

Kritik der dialektischen Offenbarungslehre.

1. Abschnitt: Der Fortschritt der dialektischen Offenbarungslehre innerhalb der Geschichte des Problems	107
I. Die radikale Fassung des Offenbarungsgedankens	107
II. Die Lösung des Konflikts zwischen neuzeitlicher Welt-erkenntnis und christlichem Offenbarungsbegriff	110
III. Die Überwindung des Gegensatzes von supranaturalisti-scher und idealistischer Offenbarungslehre	115
2. Abschnitt: Die Mängel der dialektischen Offenbarungslehre	119
I. Gottesoffenbarung und menschliche Existenz	119
1. Barth und Brunner	121
2. Gogarten und Bultmann	130
II. Offenbarung und Vernunft	140
1. Das ungelöste Problem der Offenbarungserkenntnis	141

	Seite
2. Die Schranke des Vernunftbegriffs	144
III. Offenbarung und Geschichte	148
1. Barth und Brunner	148
2. Gogarten und Bultmann	157
4. Kapitel:	
Grundlinien für eine Offenbarungslehre in der Gegenwart.	
I. Die Offenbarung als Gotteswirklichkeit	164
II. Die Offenbarung als Geschichte	168
III. Die Offenbarung als Erkenntnis	175

1. Kapitel:

Das Offenbarungsproblem in der Gegenwart.

I. Die praktisch-religiöse Frage nach der Offenbarung.

Jede Zeit hat ihre bestimmten Fragen, die aus der jeweiligen Lebensproblematik mit Notwendigkeit hervorstechen und durch sie ihre besondere Dringlichkeit erhalten, und zwar auch dann, wenn sie subjektiv nicht oder wenigstens nicht klar zum Bewußtsein kommen. Die Wissenschaft und speziell die Theologie wird ihren Dienst an der Gegenwart nur dann erfüllen, wenn sie auf diese Fragen hört, die die Zeit ihr stellt und um deren Beantwortung sich müht.

Eine der entscheidenden Fragen, die gerade die gegenwärtige Geisteslage bestimmt, ist die Frage nach Offenbarung. Sie bewegt heute nicht bloß die im engeren Sinne christlichen und kirchlichen Kreise, sondern ist eine Frage, die aus der Entwicklung des profanen Denkens selber hervorgebrochen ist. In den letzten Jahrzehnten steht das Geistesleben in fortschreitendem Maße unter dem Zeichen des Zusammenbruchs, den der Geist der Aufklärung, der als Geist der vollendeten Diesseitigkeit unser Kulturleben immer mehr bedrohte, auf allen Gebieten erlebt. Zwar hat schon der Beginn des 19. Jahrhunderts im deutschen Idealismus, in Romantik und Erweckungsbewegung einen ähnlichen Zusammenbruch des Aufklärungsgeistes erfahren. Aber einmal standen diese Bewegungen zum Teil selbst noch zu sehr unter dem Einfluß dieses Aufklärungsgeistes und hatten darum

nicht die Kraft zu seiner vollständigen Überwindung. Vor allem aber war der Geist der Aufklärung selbst noch nicht so zur vollen Auswirkung gekommen, daß die Erfahrung seiner entleerenden und lebentötenden Macht der Gegenbewegung die Wucht zu seiner endgültigen Erschütterung und Überwindung gegeben hätte. Erst in den letzten Jahrzehnten hatte der Geist der Aufklärung, der Geist des vollendeten Empirismus, Rationalismus und Relativismus in Wissenschaft, Ethik, Kunst, Politik und Wirtschaft seine letzten Konsequenzen gezogen und steht gerade dadurch gegenwärtig im Begriff, sich selbst aufzulösen. Darum steht die Gegenwart unter dem Zeichen des fast elementaren Zerbrechens dieser Geisteshaltung. Der durch sie in die Diesseitigkeit gefesselte Mensch erwacht wie aus einem schweren Traume, erkennt seine Fesseln und streckt sich aus nach Leben, einem Leben, das in der Hingabe an eine ewige Wirklichkeit ihn erst zum Menschen macht. Daher die Abkehr von allem Empirischen und Rationalen zum Transzendenten, zur Mystik, ja zu Theosophie, Antroposophie und Okkultismus mit all ihren Verirrungen. Zugleich hatten die schweren Erlebnisse des Krieges und der Nachkriegszeit gezeigt, daß das Rechnen mit nur immanenten Gegebenheiten, mit der rationalen Beherrschbarkeit der Wirklichkeit, ein schwerer Irrtum war. Man merkte, daß hinter dieser sichtbaren Welt eine unsichtbare Macht steht, die das Schicksal geheimnisvoll bestimmt. Darum sucht man nach Erkenntniswegen zu diesem Unsichtbaren, Geheimnisvollen. Dort aber, wo das Suchen nach dem Unsichtbaren, Ewigen, Unbedingten zur Frage nach Gott wird, wie etwa in der Jugendbewegung, wird auch das Bewußtsein immer lebendiger, daß die Erkenntnis dieses Ewigen nicht in der Macht des Menschen steht, sondern von der Offenbarung des Ewigen, Gottes selber abhängt, da wird die Hingabe zum Transzendenten zum Warten auf die Stunde der Offenbarung. Der Geist der Aufklärung hatte bei seinem Siege im Kampf mit der allerdings unzuläng-

lichen Offenbarungslehre der Orthodorie den Offenbarungsgedanken überhaupt ausgetilgt. Jetzt zeigt sich sein eigener Zusammenbruch vor allem darin, daß die Frage nach der Offenbarung wieder elementar hervorbricht. In dieser Lage ist es die besondere Aufgabe der Kirche, auf die Frage der Zeit nach der Offenbarung eine klare und wahrheitsgemäße Antwort zu geben. Und wenn in allerjüngster Zeit die Zeichen sich mehren, daß die Erschütterung zu verhallen, die Frage zu verstummen droht, so ist das wohl auch darin begründet, daß die Frage nicht die Antwort fand, die die Stunde erforderte. Die Frage wird dadurch für Kirche und Theologie umso dringender.

Doch die praktische Frage nach der Offenbarung ist nicht erst in der Gegenwart aktuell. Sie ist immer da lebendig gewesen, wo protestantisches Christentum bestand. Sie ist im besonderen Grade die praktisch-religiöse Frage des evangelischen Christen. Für den katholischen Menschen besteht sie in diesem Sinne nicht. Das Heilsverlangen wird dort durch die sichtbare Kirche, durch das Mysterium ihres Sakraments mit seinen übernatürlichen Kräften befriedigt, dem religiösen Erkenntnistreben, soweit es daneben noch vorhanden ist, tut die autoritative Kirchenlehre genüge. Im Protestantismus erhält die Frage nach der Offenbarung Gottes praktisch-religiöse Dringlichkeit durch den reformatorischen Rechtfertigungsglauben. Danach beruht die Gerechtigkeit des Menschen vor Gott nicht auf seinen ethisch-religiösen Leistungen, auch nicht etwa auf denen, die er als Christ, als wiedergeborener Mensch vollbringt, sondern ganz allein auf dem Wort der göttlichen Vergebung, auf der Offenbarung Gottes. Darum ist der Glaube des evangelischen Christen ganz ausschließlich auf die Offenbarung gerichtet, steht und fällt mit der Offenbarung. Darum ist der reformatorische Heilsglaube an der Offenbarung als seinem einzigen Grund unendlich interessiert. Und zwar ist es nicht etwa die Kirche im allgemeinen, sondern jeder einzelne Christ, der nach der Offen-

barung fragen muß, da er ja nur dann des Heils gewiß sein kann, wenn ihm ganz persönlich die Offenbarung gegenwärtig ist. Und da er ja nur dann das Heil, die Vergebung hat, wenn Gott selber ihm gegenwärtig ist, so muß er nach der Offenbarung Gottes selber, nach der Wirklichkeit Gottes in der Offenbarung fragen, wenn er Gerechtigkeit und Glauben haben will. Die Frage nach der Rechtfertigung wird zur Frage nach der Offenbarung der Wirklichkeit Gottes.

II. Die Problematik des christlichen Offenbarungszeugnisses in der Gegenwart.

Will nun die kirchliche Verkündigung auf die praktisch-religiöse Frage des heutigen Menschen wie des protestantischen Christen überhaupt eine klare und hinreichende Antwort geben, so muß sie über ihr Zeugnis von der Offenbarung Klarheit haben. Hier kommt die kirchliche Verkündigung nun gegenwärtig in besondere Schwierigkeiten hinein, deren Beseitigung die Aufgabe der theologischen Offenbarungslehre ist. So sehr der Geist des Gegenwartsmenschen nach Offenbarung gleichsam schreit, so wenig kann er doch das Offenbarungszeugnis der christlichen Verkündigung anerkennen. Gegen die Behauptung eines Gottes als letzten Welthintergrund hat er, soweit sie als rein subjektive Überzeugung auftritt, nichts einzuwenden. Daß aber bestimmte geschichtliche Gegebenheiten und Ereignisse im besonderen Sinne als Offenbarung qualifiziert werden, ist für ihn eine Unmöglichkeit. Dabei handelt es sich für ihn nicht bloß um eine willkürliche Ablehnung des christlichen Offenbarungszeugnisses aus Unglauben, sondern seine Ablehnung ist begründet in seinem Weltbild, wie es unter Einfluß der neuzeitlichen Wissenschaft immer festere Formen angenommen hat, dem sich auch der Christ, soweit er überhaupt im gegenwärtigen Geistesleben steht, nicht ohne weiteres entziehen kann. Die christliche Verkündigung von der Offen-

barung in Christus widerspricht mit jedem ihrer Sätze dem Weltbild, wie es zur Voraussetzung jedes wissenschaftlichen Denkens geworden ist. Der Christ kann aber in seinem Offenbarungszeugnis nicht verneinen, was er als moderner, wissenschaftlich denkender Mensch bejaht. Ohne eine Lösung dieses Konfliktes mit der modernen Weltanschauung kann das christliche Offenbarungszeugnis auf die Dauer nicht bestehen. Die Kirche hat vielmehr die Aufgabe, die ewige Wahrheit der Gottesoffenbarung den Erkenntnissen jeder Zeit entsprechend zu verkündigen und gerade darin zugleich die kritische Kraft der Offenbarungswahrheit gegenüber jedem menschlichen Weltbild zu bewähren. Der Offenbarungsglaube hat sich ja selbst einst in Scholastik und Orthodoxie anknüpfend an aristotelische Philosophie ein supranaturalistisches Weltbild geschaffen. Hier war das Übernatürliche die ontologische Kategorie für die Wirklichkeit der Offenbarung. Aber vor der fortschreitenden Erkenntnis der Natur und Geschichte mußte die Behauptung der Übernatürlichkeit der Offenbarungsereignisse wie das supranaturalistische Weltbild überhaupt zurückweichen, bis sie dem Offenbarungsglauben keinen Dienst mehr leisten konnten; und so stehen wir heute wieder von neuem vor der Aufgabe, das ontologische Problem dem Offenbarungsglauben entsprechend zu lösen. Wenn von der Offenbarung Gottes in bestimmten Ereignissen und Personen, von der offenbarenden Gegenwart Gottes in den Gläubigen, also von einer realen Gegenwart Gottes in Welt und Geschichte geredet wird, so gilt es für den gläubigen Christen, sich darüber klar zu werden, in welchem Sinne dies gemeint ist, und seine Ontologie dementsprechend zu gestalten, daß in dem Konflikt zwischen Offenbarungszeugnis und modernem Weltbild nicht etwa Wahrheit gegen Wahrheit steht. Drei Anstöße sind dabei vor allem zu überwinden:

Einmal steht schon die Erkenntnis der Bedingtheit, der Korrelation alles Geschehens dem Offenbarungsglauben im

Wege. Auf ihr beruht alle Wissenschaft, alle Erfahrung der Wirklichkeit. Die ganze Wirklichkeit läßt sich aus dem Zusammenhang ihrer Einzelglieder begreifen. Alle Wissenschaft ist die Erkenntnis dieses Zusammenhangs. Es gibt keine isolierten Tatbestände, die nicht prinzipiell aus diesem Zusammenhang heraus verständlich wären. Darum ist es von da aus gesehen schlechterdings unmöglich, in bestimmten Tatsachen der Geschichte die Wirklichkeit des im besonderen Sinne gegenwärtigen Gottes zu sehen. Nun ist auch die gegenwärtige Wissenschaft weit davon entfernt, die Geschichte nur als Naturmechanismus zu betrachten. Sie weiß, daß alles geschichtliche Geschehen auf einer unableitbaren, individuellen und unwiederholbaren „schöpferischen Synthese“ beruht, daß mit jeder menschlichen Individualität, jeder geschichtlichen Tat etwas in den Strom des Geschehens eintritt, was in seiner individuellen Bestimmtheit nicht aus den vorhergehenden Ereignissen erklärt werden kann, daß also die menschliche Freiheit jede rein gesetzliche, mechanistische Geschichtsbetrachtung Lügen straft. Allein jene durch schöpferische Synthese geschaffene geschichtliche Individualität zeichnet sich ja durch nichts vor den anderen Individualitäten aus, ist also eine rein relative Tatsache und kann darum als solche nicht die absolute Bedeutung haben, die der Glaube von der geschichtlichen Offenbarung behauptet.

Und damit kommen wir gleich zu dem zweiten Anstoß, den das moderne Weltbild dem christlichen Offenbarungszeugnis bereitet. Das moderne Denken kann es nicht dulden, daß eine bestimmte irdische Erscheinung als entscheidende Offenbarung Gottes in den Mittelpunkt der Wirklichkeit tritt, daß eine bestimmte Wahrheit mit Absolutheitsanspruch auftritt. Zu den grundlegenden Voraussetzungen des modernen Denkens gehört dies, daß mit der Unendlichkeit der Welt Ernst gemacht wird. Eine im physikalischen wie im geistigen Sinne unendliche Welt kann keinen Mittelpunkt haben. Dem Relativismus der Naturbetrachtung entspricht der historische

Relativismus. Die Behauptung einer geschichtlichen Größe als für die ganze Menschheit gültige Offenbarung setzt die Einheitlichkeit der Weltgeschichte voraus. Der Glaube an einen einheitlichen Prozeß der Weltgeschichte, der das 19. Jahrhundert noch beherrschte, ist heute an der Erkenntnis der geschichtlichen Wirklichkeit zerbrochen. Der moderne Historiker kann in diesem Glauben nur eine naive Verabsolutierung der abendländischen Kulturentwicklung sehen. Wie aber soll eine Geschichte ohne einheitlichen Ablauf, ohne einheitliche Zielstrebigkeit zu einer bestimmten geschichtlichen Offenbarungstatsache als ihrem Mittelpunkt in Beziehung gesetzt werden? Wie kann eine bestimmte Religionsgemeinschaft behaupten, durch Offenbarung die absolute Wahrheit zu besitzen angesichts der Relativität aller Wahrheitserkennntnis? Dazu kommt nun noch, daß sie die Wahrheit ihrer Offenbarungserkennntnis an die Tatsächlichkeit bestimmter historischer Daten knüpft, von deren Historizität sie nur durch mehr oder weniger zuverlässige Überlieferung wissen kann, die ihr also nur relativ gewiß sein können, während der Offenbarungsglaube nur bei absoluter Gewißheit bestehen kann. Gerade dies letzte Moment wird dadurch besonders akut, daß die seit mehr als anderthalb Jahrhunderten mit seltenem Eifer betriebene Leben-Jesu-Forschung, die ihr Historiker Albert Schweizer als „eines der bedeutendsten Ereignisse in dem gesamten Geistesleben der Menschheit“ preist, nicht etwa unser geschichtliches Wissen um die Geschichte Jesu in ungeahntem Maße erhöht, sondern zu einer Unsicherheit um die wichtigsten Tatsachen der biblischen Geschichte geführt hat, wie sie noch vor wenigen Jahrzehnten für unmöglich gehalten wurde. Dadurch ist die Frage nach der Möglichkeit, den Glauben in geschichtlicher Offenbarung zu begründen, besonders brennend geworden.

Der dritte Anstoß begegnet dem christlichen Offenbarungszeugnis durch die Behauptung der Offenbarungserkennntnis im Gegensatz zu der Vernunftserkennntnis. Offenbarung im

christlichen Sinne heißt Schranke der Vernunft, Erkenntnis dessen, was in keines Menschen Sinn gekommen ist, ja was er nur als Torheit beurteilen kann. Nun hat das moderne Denken schließlich auch gegen Offenbarungen nichts, wenn sie der Beurteilung der Vernunft unterliegen. Das moderne Denken behauptet die Vernunftgesetzlichkeit als den Maßstab alles Erkennens. Es sieht ganz richtig, daß die Vernunft, weil sie auf das Ganze der Wirklichkeit gerichtet ist, nur dann überhaupt Gültigkeit haben kann, wenn ihrem Wahrheitsmaßstabe alles unterworfen ist. Soll es noch ein Wirklichkeitsgebiet geben, das der Vernunft verschlossen ist, nur durch Offenbarung erkannt werden kann, so ist der Anspruch der Vernunft, prinzipiell das Ganze zu umspannen, ein Anspruch, mit dem die Vernunft steht und fällt, hinfällig geworden. Die Vernunft kann dann auch nicht mehr für die anderen Wirklichkeitsgebiete als letzter Wahrheitsmaßstab gelten. Das moderne Denken, das den unbedingten Wahrheitsanspruch der Vernunftserkenntnis anerkennt, kann also eine Offenbarung im Sinne des christlichen Zeugnisses nicht gelten lassen. Die christliche Theologie kann die Voraussetzungen, aus denen sich dem modernen Denken die Ablehnung der christlichen Offenbarungsbotschaft ergibt, nicht ohne weiteres als Irrtümer beiseite schieben. Die Korrelation und Bedingtheit alles Geschehens, die Unendlichkeit und Mittelpunktlosigkeit aller Wirklichkeit, auch der geschichtlichen, der Wahrheitsanspruch der Vernunft als Voraussetzung alles Denkens sind Tatbestände, die der nicht wegleugnen kann, der sie einmal eingesehen hat. Es könnte aber sein, daß das Ernstnehmen der hier bestehenden Widersprüche die Theologie erst zur Besinnung auf das eigentliche Wesen der Offenbarung führt, und daß gerade die Besinnung auf das Wesen der Offenbarung dem modernen Weltbild erst die nötige Korrektur und Ergänzung gibt, ohne daß dabei die Wahrheit jener Grundvoraussetzungen modernen Denkens geleugnet wird.

III. Die Aufgaben der Offenbarungslehre.

Aus dem Bisherigen ergeben sich für die theologische Offenbarungslehre drei Hauptaufgaben:

1. Nach dem christlichen Offenbarungszeugnis offenbart sich Gott dadurch, daß er in Jesus Christus selbst gegenwärtig ist, daß er zugleich durch den heiligen Geist in den Herzen der Gläubigen „wohnt“. Daraus ergibt sich das o n t o - l o g i s c h e Problem der Offenbarung: Was ist mit dem „Sein“ Gottes in der geschichtlichen Offenbarung und in den Herzen der Gläubigen gemeint? Was bedeutet hier Gegenwart Gottes an bestimmten Stellen der Geschichte im Unterschied von seiner Allgegenwart? Das heutige wissenschaftliche Denken hat mit seinen Seinsbegriffen für ein solches besonderes „Sein“ Gottes keinen Platz. Die Offenbarungslehre wird also in Auseinandersetzung mit den Seinsbegriffen der Wissenschaft ihren spezifischen Seinsbegriff bilden müssen. Dabei muß aber ein Abweg von vornherein vermieden werden. Die Frage nach dem „Sein“ Gottes in der Offenbarung darf nicht von allgemein-philosophischen Voraussetzungen aus beantwortet werden. Es geht nicht an, auf dem Wege philosophisch-metaphysischer Spekulation erst einen Seinsbegriff für Gott zu bestimmen, um ihn dann auf die Offenbarung anzuwenden. Denn damit würde die Offenbarung gerade geleugnet. Wenn das Sein Gottes nur durch Offenbarung erschlossen wird, dann kann eben nicht in allgemein-philosophischen Kategorien von ihm geredet werden. An diesem Punkte zeigt sich, daß die Offenbarungslehre die Offenbarungserkenntnis schon zur Voraussetzung hat. Was das Wesen der Offenbarung ist, das wird erst in und durch die Offenbarung erschlossen. So können die theologischen Seinsbegriffe erst in der Offenbarungserkenntnis selbst gewonnen werden, allein in ihr haben sie ihre Evidenz und ihr Kriterium. Allerdings steht die Offenbarungserkenntnis dabei immer in lebendiger Wechselbeziehung zur Welt-

erkenntnis. Denn das Sein Gottes wird in der Offenbarung auch nur in seiner Beziehung zur Weltwirklichkeit erkannt. Da aber die Offenbarung nicht nur über das Sein Gottes, sondern auch das der Welt Licht verbreitet, so ist auch die Welterkenntnis, durch die die theologische Ontologie mitbedingt ist, selbst wieder durch die Offenbarung bedingt. Dies trennt die theologische Ontologie von vornherein von metaphysisch-philosophischer Spekulation. In diesem näher bestimmten Sinne ist eine theologische Ontologie unumgänglich. Denn jede Offenbarungslehre setzt, auch dann, wenn sie aus Furcht vor der Metaphysik das ontologische Problem beiseite schieben will, schon immer eine bestimmte Ontologie voraus.

2. Die christliche Verkündigung zeugt von der Offenbarung als einem für die ganze Menschheit entscheidenden geschichtlichen Ereignis. Daraus ergibt sich das Gesichtspunkt-Problem der Offenbarung: In welchem Sinne ist die Offenbarung durch Christus trotz der Uneinheitlichkeit und Mittelpunktlosigkeit, der Relativität alles Geschichtlichen für die ganze Menschheit entscheidendes geschichtliches Ereignis? Diese Frage wird wieder nicht zu lösen sein ohne Beantwortung der umfassenderen Frage: Was ist überhaupt Geschichte? Aber auch dieses Problem wird nicht durch eine allgemeine Geschichtsphilosophie beantwortet werden können, sondern durch eine Geschichtstheologie, d. h. unter der Voraussetzung der christlichen Offenbarungserkenntnis, die ebenso wie das Wesen des Menschen so auch das tiefste Wesen der Geschichte erst enthüllt. Von der Bestimmung der Geschichtlichkeit der Offenbarung sind dann ganz von selbst die Folgerungen für die Frage zu ziehen, welches denn nun in all der Mannigfaltigkeit der biblischen Geschichte der letzte geschichtliche Glaubensgrund ist, d. h. für das christologische Problem unter dem Gesichtspunkt der Offenbarung. Und ferner sind von da aus die Fragen nach dem Verhältnis von Offenbarung und Schrift, Altem und Neuem

Testament, nach der Offenbarungsautorität der kirchlichen Predigt zu beantworten.

3. Die christliche Verkündigung zeugt von der Offenbarung als Gotteserkenntnis. Damit ist das Erkenntnis-Problem der Offenbarung gestellt: In wiefern ist die Offenbarung menschliche Erkenntnis Gottes? Es handelt sich dabei um das Verhältnis von Offenbarung und Vernunft. Wie verträgt sich die Wirklichkeit von Offenbarungserkenntnis zu dem Anspruch der Vernunft, alles Seiende zu umfassen? Ist die Vernunft in der Offenbarungserkenntnis ausgeschaltet oder nicht? In welchem Verhältnis steht der Inhalt der Offenbarung zu den der Vernunft von sich aus zugänglichen Erkenntnissen? Die Frage nach einer „revelatio generalis“ und ihrem Verhältnis zur „revelatio specialis“ steht dabei im Hintergrunde. Auch hier dürfte deutlich sein, daß diese Frage allein auf theologischem, d. h. unter der Voraussetzung christlicher Offenbarungserkenntnis unternommenem Wege, und nicht etwa auf dem philosophischer Erkenntnistheorie oder der Religionsphilosophie gelöst werden kann, da eine Methode, die die christliche Offenbarung zum Objekt allgemein philosophisch erkenntnistheoretischer oder religionsphilosophischer Betrachtung machte, von vornherein den christlichen Offenbarungsgedanken nicht ernst nähme. Selbst wenn sie der christlichen Offenbarung Wahrheit zuschriebe, würde sie sie doch nur als Spezialfall einer dem Menschen zur Verfügung stehenden Erkenntnis und nicht als Offenbarung im strengen Sinne verstehen. Auch die Einreihung der christlichen Offenbarung in die dem Menschen gegebenen Erkenntnismöglichkeiten, sei es als besonderes Erfahrungsgebiet oder als Aktualisierung eines „religiösen Apriori“, bedeutet Bestreitung ihres Offenbarungsanspruches. Ein Seitenproblem zu der theologischen Frage nach der Offenbarungserkenntnis hat es mit dem Verhältnis von Offenbarungserkenntnis und Geschichtsforschung zu tun.

IV. Die Erträge der Problemgeschichte seit der Orthodorie.

Da das Problem der Offenbarung durch die geistige Lage der Gegenwart besonders aktuell ist, darf es uns nicht wundern, daß es auch von der theologischen Gruppe am stärksten in Angriff genommen ist, die in besonderem Grade durch die Problematik der Gegenwart bestimmt ist: die sogenannte „dialektische Theologie“.

Die Aufgabe unserer Untersuchung ist es nunmehr, die Antwort herauszuarbeiten, die diese Richtung der Theologie auf die Probleme der Offenbarung zu geben hat und zu ihr kritisch Stellung zu nehmen. Es wird aber zum Verständnis dieser Offenbarungslehre nötig sein, durch eine geschichtliche Übersicht die theologische Situation zu zeichnen, in der die dialektische Theologie in die Geschichte der Offenbarungslehre eingreift.

Wir hatten schon darauf hingewiesen, daß das Offenbarungsproblem der neueren Theologie vor allem durch die Auflösung des orthodoxen Offenbarungsbegriffs von seiten des Rationalismus gestellt ist. Der Kritik der Aufklärung war die orthodoxe Offenbarungslehre sachlich von vornherein unterlegen, auch wenn sie sich noch lange erhalten hat und im einfachen Volke auch heute noch vertreten ist. Gewiß hat die orthodoxe Offenbarungslehre wenigstens in ihrer ursprünglichen Gestalt wesentliche Vorzüge, die der späteren Theologie wieder verloren gegangen sind. Einmal machte sie mit dem Offenbarungsgedanken ernst, indem sie streng ihre Vernunftüberlegenheit behauptete. Die Offenbarung in der Schrift wird nur durch das innere Geisteszeugnis erkannt, das sie selbst von sich gibt. Damit war die christliche Offenbarung aller menschlichen Erkenntnis, auch der sogenannten natürlichen Gotteserkenntnis, in ihrer Besonderheit scharf gegenübergestellt. Ferner brachte sie die Offenbarung als Rede, als Wort Gottes viel mehr zur

Geltung, als das in der späteren Theologie bis zur Gegenwart weithin geschah. Gegenüber der neuzeitlichen Weltkenntnis und der mit ihr gegebenen Krisis des Offenbarungsgedankens aber mußte die Orthodorie versagen. Zunächst trat die Offenbarung in der Orthodorie unter die Kategorie der auf übernatürlicher Suggestion beruhenden *Lehre*. Demgegenüber konnte das neuzeitliche Denken mit Recht einwenden, daß die Behauptung einer solchen übernatürlichen Kausalität dem Prinzip der Naturwissenschaft, das jede Erscheinung aus immanenten Ursachen zu erklären sucht und eine direkte transzendente Ursache ausschließt, widerspricht. Vor allem konnte aber die Geschichtsforschung die vollkommen historische Bedingtheit der Schrift und ihre Lehre nachweisen. Daran mußte die Verbalinspirations-*theorie* und der mit ihr verbundene Offenbarungsbegriff scheitern. Es war nicht möglich, innerhalb des rein gegenständlichen Seins die Offenbarung als übernatürliche Tatsache zu behaupten. Einen anderen ontologischen Begriff als den des gegenständlichen Seins hatte der orthodoxe Supranaturalismus aber nicht zur Verfügung. Hier rächte es sich, daß die Orthodorie die Offenbarung als Lehre über Gott, also als etwas dem Wesen nach ganz Irdisches, und nicht als Enthüllung der Wirklichkeit Gottes selber verstand. Die Identität von Sein und Wort Gottes in der Offenbarung war zerrissen. Darum war die Offenbarung in der Orthodorie auch nicht wirklich Gotteskenntnis, sondern nur Anerkennung einer Lehre ohne Erkenntnis ihres Gegenstandes. Dieser Auffassung gegenüber war die Aufklärung wiederum im Recht, wenn sie die Richtigkeit allein der Lehren anerkennen wollte, die dem Menschen einsichtig sind. Die letzte Konsequenz dieser Offenbarungskritik zog dann Kant, indem er nicht nur die *revelatio specialis*, sondern auch die vom Rationalismus noch übrig gelassene *revelatio generalis* kritisierte, die Möglichkeit der bei den Gottesbeweisen üblichen Vernunftschlüsse vom Bedingten auf

das Unbedingte mit Recht bestritt, und an die Stelle der Offenbarung ethische Postulate setzte.

Seit dieser radikalen Kritik des orthodoxen Offenbarungsbegriffs gab es in der Geschichte der Theologie immer neue Versuche, dem Offenbarungsgedanken, sei es auf völlig neuer Grundlage, sei es unter Abwandlung der supranaturalistischen Offenbarungslehre, die nötige theoretische Basis zu geben. Zunächst ist da Schleiermacher als der hervorragendste theologische Vertreter der klassisch-idealistischen Epoche zu nennen. Wenn auch der Offenbarungsgedanke ganz und gar nicht im Mittelpunkt seiner Theologie steht, so ist sie doch indirekt von wesentlicher Bedeutung für die Geschichte der Offenbarungslehre geworden. Die idealistische Bewegung zu Beginn des 19. Jahrhunderts hat das Verdienst, das ontologische Problem des Gottesgedankens gestellt und in Angriff genommen zu haben. Hinter dem Kampf der Idealisten gegen einen gegenständlichen Gott stand ein berechtigtes religiöses Pathos, ein tiefes Empfinden dafür, daß auch theoretisch Gott nicht wie ein innerweltliches Ding behandelt werden dürfte, weil er der Unbedingte, jedes theoretische Objekt aber von vornherein ein Bedingtes ist. Damit hatte der Idealismus der Theologie eine Frage gestellt, die er selbst nicht beantworten konnte, da er seinen Gottesbegriff aus der idealistischen Mystik, statt aus der Begegnung mit der christlichen Offenbarung gewann, eine Frage, die gerade heute wieder die Theologie beschäftigt und deren Beantwortung für die Offenbarungslehre von entscheidender Wichtigkeit ist: Wie müssen wir von dem Sein Gottes reden, um seine Unbedingtheit, seine Nichtgegenständlichkeit zur Geltung zu bringen? Diese Frage führt die Theologie über die supranaturalistische Ontologie hinaus. Eng mit der Einsicht in die Unbedingtheit Gottes hängt die in den praktischen Charakter des Gottesglaubens, der Religion überhaupt, zusammen. Der Gottesglaube ist nicht eine rein theoretische Überzeugung, sondern eine das ganze

Leben tragende und bestimmende unreflektierte praktische Gewißheit. In diesem Sinne bezeichneten Fichte und Schleiermacher den Gottesglauben als „Gefühl“. Ist der Glaube aber in erster Linie Lebensakt, Lebensentscheidung, so verliert auch der Gedanke der Offenbarung als der Quelle des Glaubens seinen intellektualistischen Sinn, den er in der Orthodorie besaß. So ist denn die Offenbarung bei Schleiermacher nicht Wissens-, sondern Lebensmitteilung. Dementsprechend konnte Schleiermacher für die Schrift als Zeugnis praktischen Glaubens im Gegensatz zum Lehrbuche neues Verständnis haben. Ebenso entsprach der Auffassung der Offenbarung als Lebensmitteilung sein Interesse an der Wirklichkeit Gottes in Christus. Das Gottesbewußtsein Jesu, das nach Schleiermacher die christliche Offenbarung ist, bezeichnet er als „ein eigentliches Sein Gottes in ihm“. Bei dem allen ist aber die Immanenz Gottes in dem zu sich selbst kommenden Menscheng Geist vorausgesetzt. Die Ontologie Schleiermachers ist der idealistische Monismus des Geistes an Stelle des supranaturalistischen Dualismus, eine Ontologie, die den Seinsunterschied Gottes von der Schöpfung nach der einen Seite aufhebt, wie ihn die supranaturalistische Vergegenständlichung Gottes nach der anderen Seite aufgehoben hatte. So erweist sich die idealistische Ontologie ebenso unbrauchbar für eine christliche Offenbarungslehre wie die orthodore. Dies zeigt sich besonders darin, daß der Offenbarungsgedanke bei Schleiermacher gar nicht im eigentlichen Sinne gebraucht ist. Das Gottesbewußtsein hat nach ihm da, wo es lebendig ist, seine Evidenz in sich selber und bedarf darum gar nicht einer Offenbarung. Deshalb ist das, was Schleiermacher Offenbarung nennt, gar nicht Erkenntnis — sie bietet dem Glauben nicht seinen Grund —, sondern nur Lebensanstoß und nur insofern Erkenntnis, als sie das Selbstbewußtsein anregt. Dazu kommt, daß Offenbarung bei Schleiermacher gar nicht eine theologische, sondern eine religions-philosophische Kategorie ist. Offenbarung ist nach ihm

„die Ursprünglichkeit der einer religiösen Gemeinschaft zu Grunde liegenden Tatsache, insofern sie als den individuellen Gehalt der in der Gemeinschaft vorkommenden frommen Erregungen bedingend selbst nicht wieder aus dem früheren geschichtlichen Zusammenhang zu begreifen ist“ (Glaubenslehre, § 10 Zusatz). Danach steht die christliche Offenbarung als Quelle individuell bestimmter Frömmigkeit neben anderen. Damit hat sie aber ihre Exklusivität, ihren für die ganze Menschheit entscheidenden Ereignischarakter verloren. Schleiermacher hat damit den Widerspruch zwischen dem neuzeitlichen Denken und dem christlichen Offenbarungsgedanken allerdings aufgehoben, aber auf Kosten des christlichen Offenbarungsgedankens.

Es ist verständlich, daß alle Versuche, besonders der Restaurationsepöche dem christlichen Offenbarungsverständnis mehr Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, als das bei Schleiermacher und seiner Schule geschah, wieder zum Supranaturalismus zurückführten, aber der Offenbarungslehre doch eine von der Orthodöxie wesentlich unterschiedene Gestalt gaben. Besonders ist hier der Erlanger *S o f m a n n* zu nennen, der beeinflusst von der Tradition der reformierten Föderaltheologie die Offenbarungslehre vom Gedanken der Heilsgeschichte aus bestimmte. Die Offenbarung besteht danach in erster Linie nicht in Lehre, sondern in Geschichte. Sie gehört hinein in die Stufenfolge einer Geschichte Gottes mit den Menschen, in der jede der heilsgeschichtlichen Stufen die vorhergehende in sich enthält, überbietet, ihr die Deutung gibt und ihrerseits von der vorhergehenden geweisagt wird. Hierdurch war der orthodoxe Intellektualismus überwunden und zugleich der Geschichtlichkeit der Offenbarung Rechnung getragen ohne Verzicht auf die universale Bedeutung der christlichen Offenbarung. Vor allem wurde jetzt die Offenbarung als Handeln Gottes in der Geschichte herausgestellt, und dadurch der Geschichte neben der Schrift wieder zentralere Bedeutung in der Offenbarung gegeben. Ein Hemmnis

für diese Neuansätze der Offenbarungslehre war allerdings der subjektivistische Ansatz der Erlanger Schule, der die Offenbarung als Glaubensgrund (im Unterschied zur Glaubensursache) nicht entsprechend zur Geltung kommen ließ. Ferner war bei Hofmann die Offenbarungsgeschichte viel zu sehr konstruiert, um wirklich geschichtlich gedacht zu sein. Und schließlich zeigte sich die Unbrauchbarkeit der supranaturalistischen Ontologie bei den Erlangern noch deutlicher als in der Orthodoxie, besonders in der Christologie, die sie vor das Dilemma stellte, entweder durch ihre Kenosislehre die Offenbarung in Christus oder seine volle Menschheit aufzuheben. Gegenüber der Kritik des neuzeitlichen Denkens mußte auch die Erlanger Offenbarungslehre versagen.

Ein wesentliches Verdienst neben den Erlangern hat in der Geschichte unseres Problems noch Richard Rothe, indem er im Gegensatz zur Orthodoxie in der Offenbarung die beiden Momente der Manifestation und der Inspiration klar unterscheidet, die erstere geschehend vor allem in der Person und dem Leben Jesu Christi, die zweite in der Erleuchtung der biblischen Zeugen. Aber auch bei Rothe so wenig wie bei den anderen Theologen seiner Zeit stand der Offenbarungsgedanke im Mittelpunkt der theologischen Besinnung.

Da kam aber die realistische Wendung in der Geistesentwicklung der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts dem Offenbarungsgedanken zugute. Man verlangte nach dem Zusammenbruch der spekulativen Systeme nach Wirklichkeit und fand sie in Natur und Geschichte. So war man auch in der Theologie der Bewußtseinspekulation, wie sie unter dem Einfluß der großen idealistischen Systeme in allen Lagern getrieben wurde, müde und suchte den Glauben wie auch die Theologie im Objektiven zu begründen, und das hieß für die Theologie: in der Geschichte. Dies mußte zu neuer Besinnung auf die geschichtliche Offenbarung als Glaubens-

bensgrund und Erkenntnisgrund der Theologie führen. Diejenigen Theologen, die die Wendung zum Objektiven, zur geschichtlichen Offenbarung vor allem vollzogen, sind Albrecht Ritschl und Martin Kähler. Durch sie ist das Offenbarungsproblem energisch in Angriff genommen und derartig in den Mittelpunkt der theologischen Debatte gerückt, daß es seitdem nicht wieder verstummt ist.

Bei beiden handelt es sich um den Versuch, in der Grundlegung der Offenbarungslehre über den bisherigen Supranaturalismus hinauszukommen. Besonders bei Ritschl und seinen Schülern war das antimetaphysische Interesse stark. Sie versuchen darum die Offenbarungslehre auf einer neuen Ontologie aufzubauen, die sich von der supranaturalistischen wie der spekulativ-idealistischen charakteristisch unterscheidet. Ihre Ontologie ist wesentlich durch den ethisch-idealistischen Dualismus Kants bestimmt. Danach sind die letzten Einheiten alles Seins die Natur als in sich geschlossener, gesetzlich geordneter Mechanismus und die Welt geistiger Persönlichkeiten, die ihr spezifisches Sein in der sittlichen Autonomie haben. Der von Kant ursprünglich erkenntnistheoretisch gemeinte Dualismus von Natur und Geist (hinter dieser Zweiheit stand ja das unerkennbare, wahre, einheitliche Sein: das Ding an sich) wurde hier zu einem ontologischen. Jeder Versuch, beide Seinsgebiete in einer ontologischen Einheit zusammenzufassen, wurde abgelehnt. Die letzte Einheit wurde nicht im Ontologischen, sondern in Anknüpfung an die Philosophie Hermann Loges im Teleologischen gesucht. Gott stellt als autonomer, weltregierender Wille die teleologische Einheit her, indem er die Naturwelt den Zwecken der sittlichen Welt entsprechend regiert. Ist Gott geistig sittlicher Wille, so ist Offenbarung Gottes in Christus die Enthüllung dieses Willens als des weltregierenden, der das Weltgeschehen dem Ziele sittlicher Persönlichkeit und Gemeinschaft entsprechend lenkt, der trotz der menschlichen Sünde jeden an diesem Weltziel teilnehmen las-

fen will. Bei Wilhelm Herrmann ist der Offenbarungsbegriff dahin vertieft, daß die Offenbarung dem Menschen nicht nur das Vertrauen auf die auch *seinem* sittlichen Ziel entsprechende Weltregierung gibt, ohne das er nicht sittlich autonom sein kann, sondern zugleich die Wirklichkeit Gottes als der Macht sittlichen Willens offenbart, damit der sündige Wille des Menschen in der Hingabe an sie zur sittlichen Autonomie überwunden wird. Von diesen Prämissen des Gottes- und Offenbarungsbegriffs aus war es dann möglich, ohne in schwierige metaphysische Probleme hineinzugeraten, den Berufsgehorsam Jesu, seine sittlich-religiöse Persönlichkeit, sein „inneres Leben“ in sittlicher Selbstbestimmung, unbedingtem Gottvertrauen und vergebender Liebe unmittelbar als Offenbarung des heilig-sittlichen und doch zugleich liebend-vergebenden Willens Gottes darzustellen, der trotz seines Gerichtes den Menschen doch seiner sittlichen Bestimmung zuführt. Die Offenbarungserkenntnis geschieht dann durch das Gewissen, das die Person Jesu nach den Maßstäben des Sittengesetzes beurteilt, das sich von der Macht dieses religiös-sittlichen Lebens überwältigen läßt.

Der Widerspruch zwischen neuzeitlichem Denken und dem christlichen Offenbarungszeugnis war bei dieser Auffassung an wesentlichen Punkten ausgeglichen. Der dem neuzeitlichen Denken so verhaßte Supranaturalismus war aufgegeben und doch die Einzigartigkeit der christlichen Offenbarung gewahrt. Vor allem bot der streng durchgeführte Dualismus von Geist und Natur die Möglichkeit, das neuzeitliche Naturbild als einen restlos in sich geschlossenen Mechanismus ohne Vorbehalte zu bejahen und doch der Offenbarung ihr Sondergebiet anzuweisen. Ja selbst der historische Relativismus konnte von der Offenbarungslehre Herrmanns anerkannt werden. Denn Herrmann vermochte durch seinen radikalen Dualismus der gegenständlichen und der geistigen Sphäre alles Konkret-Geschichtliche des Lebens Jesu der Relativität preisgeben und doch das reine Bild sittlich-reli-

giösen Lebens, das an jenem relativen Stoff aufleuchtet, als Offenbarung Gottes übrig behalten. Schließlich konnte selbst der Protest des neuzeitlichen Denkens gegen die Heteronomie, die Vernunftwidrigkeit der Offenbarungserkenntnis aufgenommen, die Offenbarungserkenntnis der autonomen sittlichen Vernunft zugeschrieben und doch der Gnadencharakter dieser Erkenntnis als „Erlebnis“ des Überwältigtwerdens behauptet werden. Allein auch diese Synthese zwischen Offenbarungszeugnis und neuzeitlichem Denken konnte nicht befriedigen. Einmal das christliche Offenbarungszeugnis nicht. Der Supranaturalismus war zwar abgewehrt, aber die christliche Verkündigung bezeugt doch, daß in Christus Gott selber gegenwärtig und offenbar ist. Mag mir im Leben Jesu noch so überwältigend das Idealbild sittlicher Strenge und vergebender Liebe entgegentreten, mag das Gottvertrauen und Sendungsbewußtsein Jesu noch so stark sein, wie komme ich dazu, diese sittliche Strenge und Liebe als Gottes eigene auf mich gerichtete Strenge und Liebe anzunehmen, zu glauben, daß dem Sendungsbewußtsein Jesu auch göttliche Vollmacht entspricht? Das christliche Erlebnis nach Herrmanns Beschreibung hat es nur mit einem, wenn auch sittlich unendlich hochstehenden, Menschen zu tun. Auf diese Frage bleibt die Ritschlsche Schule die Antwort schuldig. Zwar haben die Vertreter der „Ritschlschen Rechten“, Theodor Haering und Julius Raftan, in dieser Verlegenheit beim Supranaturalismus Anleihen gemacht, indem sie das Bild Jesu auf ein verborgenes supranaturales Sein Gottes in ihm zurückführten, aber damit bekamen sie nur noch die Schwierigkeiten dazu, mit denen der Supranaturalismus von jeher belastet war. Bei dieser Aporie der Ritschlschen Offenbarungslehre zeigte sich, daß die ontologische Bestimmung des Gottesbegriffs als unbedingter sittlicher Wille offenbar nicht ausreicht. Denn es kommt in der Offenbarung doch darauf an, daß dieser unbedingte sittliche Wille Gottes und nicht eines Menschen Wille ist. Fer-

ner kam bei dieser Offenbarungslehre, die die geschichtliche Offenbarung nur als möglichen Anlaß eines individuellen Erlebnisses würdigte, ihr Wesen als göttliche Entscheidung von universaler Bedeutung nicht zur entsprechenden Geltung. Es blieb ja prinzipiell die Möglichkeit offen, daß andere Menschen eben an einem anderen als Jesus das überwältigende Erlebnis machen. Schließlich wurde die Bestimmung der Offenbarungserkenntnis als des Resultats sittlicher Beurteilung eines Menschen der Vernunftüberlegenheit der Offenbarung nicht gerecht. Aber auch das neuzeitliche Denken konnte sich mit dieser Lösung nicht zufrieden geben. Denn, wie Ernst Troeltsch dieser Richtung gegenüber geltend machte, widerspricht die Aufstellung eines bestimmten Menschen als absolute Verwirklichung des sittlichen Ideals der Relativität aller geschichtlichen Erscheinungen. Das Absolute kann niemals in der Endlichkeit verwirklicht werden. So wenig also die Ritschlsche Schule den Konflikt des Offenbarungsproblems befriedigend lösen konnte, so haben wir ihr doch auch in dieser Hinsicht wichtige Erträge zu verdanken. Vor allem durch ihre Erkenntnis der Offenbarung als praktisch-ethischer Lebenswirklichkeit, in der sie die Ansätze Schleiermachers weiterführte, hat sie die Debatte über das Offenbarungsproblem von vornherein auf ein neues und weiterführendes Gleis geschoben. Das ontologische Problem der Offenbarung wurde nun nicht mehr auf der Basis gegenständlicher Seinsauffassung erörtert, sondern es wurde gesehen, daß es sich bei der Offenbarungswirklichkeit um ein Sein handelt, das nur im Rahmen der praktisch-ethischen Daseinswirklichkeit des Menschen seine Realität hat, das also nicht theoretisch betrachtet, sondern nur in praktisch-ethischer Stellungnahme, in der Hingabe an es erkannt werden kann. Von dieser Voraussetzung aus allein kann die für die Offenbarungslehre nötige Ontologie entwickelt werden. Ohne die Arbeit der Ritschlschen Schule, besonders Wilhelm Herrmanns, wäre die dialektische Theo-

logie, die diesen Weg der Offenbarungslehre gerade zu Ende zu gehen versucht, nicht zu denken.

Martin Kähler hat ebenso wie Ritschl und seine Schüler die Offenbarung als begründendes Korrelat des Glaubens gefaßt. Während für die Ritschlsche Schule durch ihre Ablehnung des Supranaturalismus die Frage nach der Realität Gottes unbeantwortet blieb, hat sie Kähler dadurch beantwortet, daß er seiner Offenbarungslehre eine Ontologie zugrunde legte, die den Supranaturalismus weiterbildete und korrigierte, indem sie gerade sein naturalistisches Element abstreifte. Die überweltliche Wirkksamkeit Gottes wurde nunmehr nicht zur Natur sondern zur Geschichte, d. h. zu dem persönlichen Handeln geschichtlich wirkender Menschen in Beziehung gesetzt. Damit war dann die Wirkksamkeit Gottes nicht mehr in Analogie zur Naturkausalität gedacht, sondern zu der handelnden Wirkksamkeit zwischen Personen. Sie bestand im persönlichen Verkehr zwischen Gott und den Menschen. Man könnte diese Ontologie im Unterschied zum Supranaturalismus Suprahistorismus nennen. Die entscheidende Kategorie für die Offenbarungsgeschichte, die Kähler in Anknüpfung an Hofmann in einer geschichtlichen Stufenfolge: Alter Bund, Neuer Bund, Schrift, Kirche, inneres Geisteszeugnis sah, wurde damit das „Übergeschichtliche“. Die übergeschichtliche Tatsache unterscheidet sich von der gewöhnlich geschichtlichen dadurch, daß sie unmittelbar dem Wirken Gottes im obigen Sinne entspringt, daß sie als das Werk des Heilsratschlusses Gottes universale geschichtliche Bedeutung hat und schließlich als vergangenes Ereignis doch stets gegenwärtig wirksam ist im Handeln Gottes mit den Menschen. Daß von diesen Voraussetzungen aus ein viel lebendigeres Erfassen der Bibel und der biblischen Geschichte überhaupt möglich war als bisher, ist verständlich. Geschichtliche Tatsachen sind niemals als solche schon Offenbarung, sondern nur als unmittelbare Taten Gottes und sofern sie gegenwärtig Erkenntnis und

Glauben schaffend wirksam sind, d. h. eben dadurch ihren übergeschichtlichen Ursprung und Charakter bewähren. Diesem Offenbarungsbegriff entspricht es denn auch, wenn das objektive Korrelat des Glaubens nicht in isolierte Tatsachen, sondern immer in der Polarität von Tatsache und deutendem Zeugnis als der übergeschichtlichen Wirkung der Tatsache gesehen wird. Von da aus konnte wieder die Bibel als deutendes Zeugnis von dem Handeln Gottes im alten und neuen Bunde selbst als gegenwärtig mit den Menschen handelndes Wort Gottes begriffen werden, das seine Autorität in dieser gegenwärtigen Wirksamkeit wie in seiner kirchengründenden Kraft durch die Jahrhunderte hindurch überhaupt bewährt. Ganz ähnlich, wenn auch in anderer Terminologie, werden die Dinge von Adolf Schlatter dargestellt. Schlatter hat den Offenbarungsbegriff allerdings dahin erweitert, daß er unter den Gottgewirkten offenbaren Tatsachen nicht bloß die heilige Geschichte, sondern alles Wirkliche in Natur und Geschichte als Schöpfungswerke Gottes begreift, und bei ihm im Unterschied zu Kähler in der Bestimmung des Offenbarungsinhalts der Heilswille hinter der Macht und Herrschaft Gottes zurücktritt. Wenn auch Schlatter das Verdienst hat, gegenüber der unter dem Einfluß Kants üblichen Vernachlässigung des Schöpfungsgedankens wieder an die Gotteserkenntnis in der Schöpfung erinnert zu haben, so hat er doch durch die Zusammenfassung von Schöpfung und heiliger Geschichte unter einem Offenbarungsbegriff das Spezifische des christlichen Offenbarungsglaubens, dem es in erster Linie nicht auf die Offenbarung der Werke Gottes, sondern des lebendigen Gottes selber ankommt und der darum die Offenbarung Gottes in Christus von der „natürlichen“ Gotteserkenntnis in der Schöpfung streng unterscheidet, zu kurz kommen lassen. Auf's Ganze gesehen bedeutet aber die Offenbarungslehre Kählers wie Schlatters einen wesentlichen Fortschritt im Verständnis des christlichen Offenbarungszeugnisses, der die Ortho-

dorie nicht so sehr vom modern-weltanschaulichen Gesichtspunkt, sondern gerade von dem des christlichen Glaubens endgültig antiquiert hat. Wesentliche Erkenntnisse, die in jüngster Zeit die dialektische Theologie vor allem gegenüber dem theologischen Liberalismus geltend macht, finden wir schon von Kähler und Schlatter vertreten, und es dürfte noch zu fragen sein, ob die Erträge der theologischen Arbeit Kählers und Schlatters in der Offenbarungslehre von den Vertretern der dialektischen Theologie schon entsprechend genützt sind. Dennoch bleiben auch bei der Offenbarungslehre der heilsgeschichtlichen Theologie ungelöste Probleme. Einmal leidet die bei ihr vorausgesetzte suprahistoristische Ontologie noch unter demselben Mangel wie die supranaturalistische, daß sie das ontologische Verhältnis von Gott und Welt als ein einfaches Nebeneinander begreift, wobei das durch keine Kausalkategorien des Natur- und Personenlebens zu erfassende Verhältnis von Schöpfer und Schöpfung nicht zum Ausdruck kommt und ebenso Gott in seinem unbedingten Anspruch auf die Welt wie umgekehrt die Welt in ihrem ständigen Angewiesensein auf Gott nicht berücksichtigt wird. Darum bleibt bei dieser Offenbarungslehre die Frage offen, inwiefern denn in dieser übergeschichtlich gewirkten Geschichte wirklich Gott offenbar wird. Ebenso wäre zu fragen, ob es angeht, die Tätigkeit Gottes in der Offenbarung durch die Analogie geschichtlicher Wirksamkeit von Menschen zu begreifen. Vor allem aber bleibt das Problem der Offenbarung, wie es aus dem Konflikt von christlichem Offenbarungszeugnis und neuzeitlicher Welterkenntnis sich ergab, ungelöst. Bei dieser Offenbarungslehre wird die Weltgeschichte noch als ein einheitlicher Prozeß aufgefaßt, dessen Mitte dann eben die Geschichte des europäischen Kulturgebiets bildet. Die Geschichtserkenntnis der letzten Jahrzehnte hat diesen europäozentrischen Standpunkt und damit den Glauben an einen einheitlichen „Gang der Menschheit“ als Irrtum erwiesen. Gegenüber der Erkenntnis der Un-

endlichkeit und Uneinheitlichkeit geschichtlichen Lebens und dem aus ihr folgenden historischen Relativismus erweist sich die heilsgeschichtliche Offenbarungslehre in der von Röhler und Schlatter vertretenen Form als unhaltbar.

Dies mußte sofort hervortreten, als die moderne Geschichtsbetrachtung durch die religionsgeschichtliche Forschung ihren Einzug in die Theologie hielt und die historische Isolierung des Christentums innerhalb der Religionsgeschichte des alten Orients aufhob. Man sah, wie bei der Entstehung der christlichen Religion die verschiedensten religionsgeschichtlichen Entwicklungen zusammenlaufen, wie die christliche Glaubenswelt weitgehende Analogien in den Religionen des alten Orients hat. Sollten nun die christliche Gotteserkenntnis auf Offenbarung zurückgeführt, die religionsgeschichtlichen Analogien aber als heidnische Irrtümer abgetan werden? Gewiß übersah man, wenigstens in späterer Zeit, die großen Unterschiede zwischen den christlichen und den verwandten Glaubensvorstellungen nicht, aber waren diese Unterschiede nicht letztlich relative? Konnte man auf sie eine radikale Scheidung zwischen der christlichen Offenbarung und den religiösen Erlebnissen begründen, die anderen Religionen zugrunde liegen? Noch bedenklicher mußte die Entdeckung stimmen, daß die Religionen ja keineswegs so isoliert im Geistesleben stehen, wie das bisher unbesehen vorausgesetzt wurde, sondern sowohl in ihrer praktischen Haltung wie in ihrer Vorstellungswelt wesentlich durch den Kulturkreis bestimmt sind, auf dem sie wachsen. Sind wir nun in unserem religiösen Urteil, indem wir die christliche Offenbarung als einzige oder wenigstens als höchste Wahrheit den Glaubensurteilen anderer Religionen gegenüberstellen, nicht vielleicht nur durch die Maßstäbe der europäischen Kultur bestimmt, die ihren Niederschlag eben selbst in der Geschichte des Christentums gefunden haben, die aber für andere Kulturkreise nicht gelten? Diese Bedenken führten bei Ernst Troeltsch zu einer neuen Offen-

barungslehre, in der er eine irrationalistisch-idealistische Ontologie zugrunde legte und die romantischen Elemente der Theologie Schleiermachers weiterführte. Alle Geschichte steigt aus dem Leben Gottes als des absoluten Geistes auf, Gott offenbart sich, wenn in der Wechselbeziehung zwischen dem gegenwärtigen Geist und der Geschichte die konkrete Idee für die gegenwärtige Kulturaufgabe, die Gestaltung des Absoluten in konkreter Kultur, aufleuchtet. Sofern in dieser individuellen Idee das Absolute als ihre Quelle erkannt wird, ist dieses Aufleuchten ein religiöses Erlebnis und Offenbarung Gottes, die es aber eben nur in der geistigen Wechselbeziehung mit der Religionsgeschichte des eigenen Kulturkreises, d. h. für uns mit dem Christentum gibt. So ist das Christentum für den Europäer als Offenbarung Gottes praktisch absolut, für andere Kulturkreise aber gibt es andere Offenbarungen.

An keiner Anschauung kann man den schreienden Widerspruch zwischen christlichem Offenbarungszeugnis und moderner historischer Denkweise studieren wie gerade an der Ernst Troeltschs. Troeltsch hat in seiner Entwicklung in unerbittlichem Wahrheitsinn fortschreitend die letzten Konsequenzen der modernen Geschichtsbetrachtung gezogen und dabei die für das christliche Offenbarungszeugnis entscheidenden Momente alle nacheinander aufgegeben. Die besondere einmalige Gegenwart Gottes in der christlichen Offenbarung, ihre universale Bedeutung, ihre schlechthinnige Vernunftüberlegenheit sind gestrichen und deshalb die Unterscheidung der christlichen Offenbarung von der den heidnischen Religionen zugrunde liegenden „natürlichen“ Gotteserkenntnis überflüssig und hinfällig geworden. Dem modernen Geschichtsbild ist restlos Gerechtigkeit widerfahren, das christliche Offenbarungszeugnis aber in seinem wesentlichen Anliegen verneint. Die idealistisch-romantische Ontologie vermochte sich wohl dem modernen Geschichtsrelativismus an-

zupassen, war aber ebenso wie bei Schleiermacher zur Erfassung des christlichen Offenbarungsbegriffs unbrauchbar.

Dieser kurze Überblick über die Geschichte der Offenbarungslehre hat uns schon das Dilemma gezeigt, das den gegenwärtigen Stand der Debatte bestimmt: Entweder man hält, wie etwa Kähler und Schlatter, an den wesentlichen Anliegen der christlichen Offenbarungsbotschaft fest, und muß dann sich an ein älteres Weltbild binden, oder man geht die Wege moderner Welterkenntnis zu Ende, wie etwa Troeltsch, und muß dann die christliche Offenbarungsbotschaft in ihrem eigentlichen Inhalt aufgeben. Oder man macht, wie etwa die Ritschlsche Schule, beiden Seiten Konzessionen und wird damit keinem von beiden gerecht. Die heutige Offenbarungslehre bemüht sich nun, sei es durch ganz neue ontologische Ansätze, sei es durch Veränderung und Erweiterung der vorhandenen, das dargestellte Dilemma zu überwinden. Die Offenbarungslehre der dialektischen Theologie, mit der wir es nunmehr in unserer Untersuchung zu tun haben, ist einer dieser Versuche auf Grund neuer ontologischer Ansätze den Gegensatz zwischen christlichem Offenbarungszeugnis und modernem Weltbild in einer höheren Synthese aufzuheben, damit der im heutigen Geistesleben stehende Mensch die christliche Offenbarungsbotschaft als ihn unbedingt angehenden Ruf verstehen kann.

2. Kapitel.

Die Offenbarungslehre der dialektischen Theologie.

Die dialektische Theologie¹⁾ ist nicht in dem Sinne eine Einheit, daß ihr ein einheitliches dogmatisches System zugrundeläge, das dann von den einzelnen Vertretern variiert würde. Es handelt sich bei ihr nicht etwa um eine theologische Schule in dem Sinne, wie man wohl von einer „Ritschlschen Schule“ spricht. Was ihre verschiedenen Vertreter eint, ist nicht ein dogmatischer oder philosophischer Grundgedanke — wer sie so versteht und von da aus kritisiert, wird gerade dem Wesentlichen an ihr nicht gerecht — sondern eine bestimmte religiös-theologische Haltung, die wieder in einer bestimmten Gotteserfahrung ihren Grund hat. Es ist die Erfahrung der unbedingten Souveränität und Unnahbarkeit Gottes, dem wir uns weder auf theoretischen noch praktischen Wegen nahen können, es sei denn,

¹⁾ Bei der folgenden Darstellung der dialektischen Theologie wird nur auf ihre Hauptvertreter: Karl Barth, Friedrich Bogen, Emil Brunner und Rudolf Bultmann Bezug genommen. Zu nennen wäre in diesem Zusammenhange noch E d u a r d T u r n e y s e n, dem wir gerade in der Offenbarungsfrage wichtige Aufsätze verdanken (vgl. E. Turneysen, Das Wort Gottes und die Kirche 1927, S. 28 ff. und ferner: Zwischen den Zeiten 1928, S. 452 ff.). Da sich seine Stellungnahme aber im wesentlichen mit der Barths deckt, haben wir von einer besonderen Darstellung der Gedanken Turneysens abgesehen. Ebenso dürften auch die Veröffentlichungen anderer dialektischer Theologen in J. d. Z. über diesen Fragenkomplex einer der im folgenden gegebenen Darstellungen zuzurechnen sein, und konnten darum übergangen werden.

daß er selbst sich uns naht. Aus dieser praktisch-religiösen Erfahrung heraus entsprang dann die theologische Erkenntnis, daß einmal schon rein formal der theoretischen Unnahbarkeit Gottes in dem theologischen Reden von ihm Rechnung getragen werden müsse — daraus ergab sich die „dialektische Methode“ — und daß ferner auch inhaltlich die unbedingte Souveränität Gottes in allem theologischen Reden von Gott und dem Menschen zu beachten sei. Daraus ergab sich ein einheitlicher Gegensatz gegen die theologische Tradition, ohne daß damit die Frage nach der Berücksichtigung der neuen Erkenntnis in den inhaltlichen Aussagen von Gott und dem Menschen beantwortet war. Als nun die dialektischen Theologen darangehen mußten, in einer neuen Theologie ihre religiös-theologische Erkenntnis nicht bloß kritisch, sondern positiv geltend zu machen, mußte jeder sich einen eigenen Weg bahnen, und darum entstanden unter sich sehr verschiedene Systeme, die eben nur durch eine gemeinsame „Intention“²⁾ miteinander verbunden waren. Deshalb kann man auch eigentlich gar nicht von „einer“ dialektischen Theologie und ihrer Offenbarungslehre reden. Wir müssen daher die verschiedenen Auffassungen gesondert darstellen.

Nun stehen aber die Vertreter der dialektischen Theologie auch nicht in ihrer individuellen Verschiedenheit nebeneinander, sondern es haben sich unter ihnen wieder zwei Richtungen gebildet, nach denen sie sich zusammenordnen. Man wird bisher ziemlich alle Mitarbeiter an der dialektischen Theologie einer dieser beiden Richtungen zuordnen können. Die Hauptvertreter sind auf der einen Seite Karl Barth und Emil Brunner, und auf der anderen Friedrich Gogarten und Rudolf Bultmann. Daß sich innerhalb der dialektischen Gruppe gerade diese beiden Richtungen bildeten, ist nicht zu-

²⁾ Vgl. Gogartens Aussage über die Einigkeit in der Intention zwischen ihm und Barth: „Theologische Rundschau“ 1929, S. 80.

fällig. Jene praktisch-religiöse Erfahrung, auf die diese theologische Bewegung sich gründet, hatte es ja zugleich mit der Unbedingtheit und Freiheit Gottes wie mit der unbedingten Schranke des Menschen ihm gegenüber zu tun. Es war also zugleich ein neues Gottesverständnis wie ein neues Selbstverständnis des Menschen gewonnen. Je nachdem nun das eine oder das andere von beiden zum Ausgangspunkt des theologischen Denkens wurde, ergab sich ein anderer theologischer Aufbau. Ist die Gotteserkenntnis unabhängig von einer bestimmten Selbsterfassung des Menschen oder ist sie vielmehr ein Moment der Selbsterfassung? Hier liegt die Differenz zwischen beiden Richtungen der dialektischen Theologie, die dann eine verschiedene Methode bedingt und zu verschiedenen Ergebnissen führt. Die eine Richtung sucht die dogmatischen Aussagen auf rein theologischem Wege unbekümmert um anthropologische und philosophische Voraussetzungen zu gewinnen, während die andere sie erst auf der Grundlage einer philosophisch-theologischen Anthropologie aufzubauen sucht. Wir werden zu untersuchen haben, wie sich die Offenbarungslehre nach diesen entgegengesetzten Wegen verschieden gestaltet, und was sie beide für die Beantwortung des Offenbarungsproblems leisten.

Um den Vergleich zu erleichtern, werden wir die verschiedenen Offenbarungslehren in analogem Aufbau darstellen. Dies wird durch die trotz der verschiedenen Wege starken Gemeinsamkeiten leicht möglich. Zu den Gemeinsamkeiten gehört nun vor allem dies, daß sie die Offenbarung primär als Wort Gottes verstehen. Auch dies ist nicht zufällig, sondern tief im Wesen dieser theologischen Richtung begründet.

Die gegenwärtige Theologie ist mehr als die bisherige durch ein Zurückdenken zu den wesentlichen Erkenntnissen der Reformation bestimmt. Man wird nun sagen können, daß die dialektische Theologie neben anderen Einflüssen, wie etwa denen Kierkegaards, im besonderen Maße dieser be-

wußten Rückwendung zur reformatorischen Botschaft ihr Dasein verdankt. Dabei steht der Gedanke der Rechtfertigung als einer *justificatio impii* im Vordergrund. Rechtfertigung ist danach in erster Linie Gerechtsprechung dessen, der seinem tatsächlichen Zustand nach ganz und gar nicht gerecht ist, durch Gott. Gewiß wird die Gerechtsprechung durch Gott zugleich als Gerechtmachung verstanden, nicht aber die erstere in der letzteren begründet. Liegt im Rechtfertigungsgedanken aber der Ton auf der Gerechtsprechung, so ist klar, daß für eine durch diesen Rechtfertigungsgedanken bestimmte Theologie das Wort Gottes eben als Wort, als Rede im eigentlichen Sinne im Mittelpunkt stehen muß. Und so ist denn die dialektische Theologie bemüht, im bewußten Anschluß an die Reformatoren die Offenbarung als Wort Gottes im eigentlichen Sinne zu verstehen. Die Bestimmung der Offenbarung als Wort Gottes im eigentlichen, nicht im übertragenen Sinne finden wir zwar schon bei Martin Kähler, also charakteristischerweise bei einer Theologie, die vom evangelischen Rechtfertigungsartikel her entworfen ist. Aber auch bei Kähler wird der Begriff des Wortes nicht in dem Maße in den Vordergrund gerückt, wie das bei den dialektischen Theologen der Fall ist. Die Offenbarung wird hier ausschließlich durch den Begriff des Wortes Gottes bestimmt. Dieser Begriff ist die erste Antwort, die wir von den dialektischen Theologen auf die Frage nach dem „Sein“ Gottes in der geschichtlichen Offenbarung Gottes erhalten. Gott „ist“ in Christus, indem er in ihm und durch ihn redet. Jede weitere Antwort muß sich dann aus der Näherbestimmung des Begriffs: Wort Gottes ergeben. In dieser Näherbestimmung bestehen zwischen den dialektischen Theologen nun wesentliche Unterschiede, die von der Verschiedenheit ihrer Auffassungen vom menschlichen Dasein bedingt sind. Da jedoch das Verständnis der Offenbarung als Wort Gottes für die dialektische Theologie charakteristisch und allen ihren Vertretern ge-

meinsam ist, gehen wir bei der Darstellung³⁾ der verschiedenen Offenbarungslehren von der Durchführung dieses Grundsatzes aus und untersuchen dann, welche Folgerungen sich für die betreffenden Theologen daraus für die Probleme „Offenbarung und Vernunft“ sowie „Offenbarung und Geschichte“ ergeben.

Karl Barth und Emil Brunner.

I. Offenbarung als Wort Gottes.

Wie die meisten bisherigen Theologen bezieht Karl Barth, von dem wir zunächst zu reden haben, die Offenbarung auf die Existenznot des Menschen. Aber diese Not ist ihm nicht eine relative, etwa nur das sittliche und religiöse Leben betreffende, sondern er sieht die ganze menschliche Existenz von ihr *u n b e d i n g t* beherrscht. Worin besteht diese Not des Menschen? Er ist mit sich selbst und Gott entzweit. Er lebt in einem beständigen Widerspruch. „Er lebt und muß doch sterben. Er erkennt die Wahrheit, Zwecke, Sinn hier und Sinn dort, aber je tiefer und weiter sein Erkennen wird, desto mehr zieht sich vor ihm zurück die Erkenntnis der Wahrheit, des Zweckes, des Sinnes im ganzen; er sammelt und zerstreut, indem er sammelt. Er weiß das Gute, das geschehen, nein, das er tun sollte, und je besser er es weiß, um so besser auch das, daß er es nicht tut, noch tun wird. Er träumt den Traum seiner eigenen Gottebenbildlichkeit und weiß, daß der Traum kein Traum, sondern erste und letzte, wenn auch verborgene und verlorene Wahrheit ist, schlägt

³⁾ Bei der Darstellung legen wir allein die Schriften der betreffenden Theologen zugrunde, in denen ihre Anschauung zu einer relativen Abgeschlossenheit gekommen ist. In ihren ersten Veröffentlichungen, die sie hauptsächlich bekannt gemacht haben, verfolgen sie mehr praktisch-religiöse und kritische Absichten als theologisch-systematische. Diese Schriften dürfen darum bei einer systematischen Erörterung ihrer Theologie nicht zugrunde gelegt werden.

die Augen auf und findet sich vor, gefesselt in der rätselhaften Mitte zwischen Engel und Tier, die man Humanität nennt. Er denkt den abschließenden Gedanken Gottes, der Ewigkeit, des Absoluten, und indem er ihn denkt, muß er bemerken, daß er doch nur ein Ding, eine Zeit, ein ungeheueres Relatives gedacht hat. Er will sich niederlassen und muß weiterwandern⁴⁾. Er trägt in sich den Durst nach Ewigkeit, Einheit, Ganzheit, und sieht sich doch auf ganzer Linie eingeschlossen in die Vergänglichkeit und vergängliche Möglichkeiten, der Vielheit und dem Stückwerk ausgeliefert.

Und dieser Widerspruch des Lebens, auf den der Mensch auch ohne die Offenbarung mehr oder weniger deutlich stößt, rückt in ein ganz neues Licht, wird in seinem Wesen überhaupt erst erkannt, wenn der Mensch das Wort Gottes hört. Erst dann wird ihm über den vielen Widersprüchen seines Daseins dieses selbst als *G a n z e s* zur Frage. Er erkennt, daß alle Widersprüche seines Lebens darin ihre Wurzel haben, daß er von Gott, ohne den er nicht leben kann, unendlich fern ist. Seine Not liegt letztlich nicht darin, daß ihm Wahrheit, sittliche Vollkommenheit fehlt, sondern daß er Gottes, des lebendigen Gottes selbst, seines Schöpfers entbehren muß. „Er, seine Existenz ist ihm zur Frage geworden, indem er von Gott, wirklich von *G o t t r e d e n* hörte: Von Gott, d. h. von dem Herrn über den Gegenständen seiner eigenen Existenz, von dem wirklich, d. h. in der Synthese existierenden — von *G o t t r e d e n* hörte, d. h. aber von dem Gott, bei dem er daheim sein sollte, um selbst zu existieren, und nicht daheim ist, so daß seine Existenz der Synthese entbehrend, zu einer einzigen Frage wird ... nämlich zu der Frage nach der Überwindung des sie auflösenden und atomisierenden Widerspruchs, also zur Frage nach ihrer

⁴⁾ Karl Barth, Dogmatik I 1927, S. 68.

eigenen Verwirklichung"⁵⁾. Der Mensch „hat nicht bloß die Frage seines Selbstwiderspruchs, er denkt sie nicht bloß, er ist sie. Seine Existenz ist die Frage nach ihrer Verwirklichung"⁶⁾. „Wir können die Not, die jene Frage bedeutet, nicht etwa als Schicksal verstehen, denn damit gebärden wir uns doch wieder als unsere eigenen Zuschauer, sondern nur als unsere Tat ... Darum ist unsere Existenz zerrissen, weil wir selbst sie zerreißen, weil und indem unser Fernsein von Gott, so gewiß es durch unsere Geschöpflichkeit ermöglicht ist, so gewiß es in seiner Verwirklichung zugleich den Charakter einer über uns verhängten Strafe hat, doch ein Schritt, den wir handelnd und also wollend vollziehen, eine Schuld, die wir eingehen, so daß wir uns über das Leid, das ihr folgt, nicht beklagen können, ohne uns anzuklagen. Nicht irgend etwas, sondern wir selbst sind uns zur Frage geworden. Wir selbst sind aber die Täter unseres Lebens"⁷⁾. Nun ist sofort klar, daß der Mensch sich die Antwort auf die Frage, die seine Existenz bedeutet, nicht selber geben kann. Denn könnte er es, so wäre es nicht seine Existenz, sondern etwas an ihr, das in Frage stünde. Die Antwort auf die Frage nach der Verwirklichung menschlicher Existenz kann nur von Gott selbst kommen. Denn nicht dies oder jenes macht seine Not aus, sondern seine Ferne von Gott. Darum ist Gott selbst die Antwort auf die menschliche Existenzfrage. Denn das menschliche Dasein ist die Frage nach Gott. Umgekehrt steht die menschliche Existenz nur darum schlechthin in Frage, weil Gott ist, weil der Mensch vor Gott steht. Die Antwort auf diese Existenzfrage des Menschen ist Gottes Wort. Nur das kann Gottes Wort genannt werden, was diese Antwort gibt. „Es ist das Wort aus der Heimat an den homo viator, das ihm sagt, daß ihm die Heimat

⁵⁾ Barth, a. a. O. S. 70.

⁶⁾ Barth, a. a. O. S. 71.

⁷⁾ Barth, a. a. O. S. 72.

offen steht. Es ist Gott selbst, der dem ihm fernen Menschen nachgeht und nahekommt. Es ist durch und durch Ja zum Menschen. Es redet ja mit ihm, und das ist Gemeinschaft, es ruft ihn, das ist Liebe. Es redet die Wahrheit, das ist Macht. Und es ist das Wort des Herrn. Gott ist über dem Widerspruch, in dem wir sind. Gott ist der Schöpfer am Anfang und der Erlöser am Ende, als beides der Herr des Friedens, den wir nicht haben, den er selbst aber in der Mitte begründet als der Versöhner. Eben als der Versöhner spricht er sein Wort zum homo viator, Erinnerung an die Schöpfung, Verheißung an die Erlösung, Gnade gebend dazu, der Schöpfung zu gedenken und der Erlösung zu hoffen, Gnade gebend zum Glauben und zum Leben im Glauben. Das ist die Aufhebung und Neusetzung des Subjektes Mensch durch die wirkliche Antwort auf die Existenzfrage⁸⁾. „Antwort auf die menschliche Existenzfrage“ lautet also die Näherbestimmung des Wortes Gottes bei Barth, Aufhebung der unbedingten Gottesnot des Menschen durch die offenbarte persönliche Gegenwart Gottes bei dem gottfernen Menschen.

Und diese Antwort ist Gottes Wort, indem es doch zugleich den Menschen in Frage stellt. Die Existenzfrage des Menschen wäre ja gar nicht akut, wenn Gott, durch dessen Dasein der Mensch ja erst in Frage gestellt ist, ihm nicht durch das Wort nahe gekommen wäre. Das Wort Gottes fragt den Menschen unausweichlich nach der Verwirklichung seiner Existenz und macht sein Dasein damit zur Frage. Aber es gibt doch zugleich die Antwort auf die gestellte Frage, indem es Gott selbst als den Schöpfer, Herrn und Erlöser des Menschen offenbart. Das Wort ist Frage und Antwort zugleich, keines von beiden ohne das andere. Und als beides ist es die Offenbarung Gottes.

Es ist die Offenbarung, indem Gott nicht dies oder jenes,

⁸⁾ Barth, a. a. O. S. 75.

sondern sich selber dem Menschen mitteilt als die Befreiung aus der Existenznot. „Gottes Wort ist Gottes sprechende Person, Dei loquentis persona“⁹⁾. Gott ist der Offenbarer und zugleich allein der Offenbarungsinhalt. „Der Inhalt der Offenbarung ist doch, von allem, was er für uns bedeutet, abgesehen, vor allem und primär Gott selbst: Seine Persönlichkeit, sein Name, seine Herrschaft, seine Herrlichkeit, sein Bund mit dem Menschen, in allem, was er für uns bedeutet, grundlegend und überlegen das; alles, was er für uns bedeutet, in sich schließend, aber nicht in diesem Inhalt aufzulösen. Daß das Wort Gottes Gottes Wort ist, das steht dem, was es uns sagt, nicht gegenüber wie die Form dem Inhalt, das ist selber Inhalt, die Fülle des Inhalts“¹⁰⁾.

Ist das Wort Gottes nun wirklich Offenbarung, so ist es mit dem Reden Gottes allein nicht getan, wenn dabei das Hören noch menschlicher Fähigkeit überlassen bleibt. „Glaube und Offenbarung sind die ausdrückliche Leugnung, daß es einen Weg vom Menschen zu Gottes Gnade, Liebe und Leben gibt. Beide besagen, daß hier ausschließlich der Weg Gottes zum Menschen in Betracht komme“¹¹⁾. Steht das Wort Gottes dem Menschen irgendwie zur Verfügung, hat er selbst irgendwelche Möglichkeiten es sich anzueignen, so ist es nicht wirklich Offenbarung. „Darum ist der hörende Mensch ... in den Begriff des Wortes Gottes ebenso eingeschlossen wie der redende Gott ... Man redet nicht vom Worte Gottes, wenn man nicht eben damit von seinem Vernehmenwerden durch den Menschen redet, oder noch konkreter: von dem es vernehmenden Menschen, von dem

⁹⁾ Barth, a. a. O. S. 63.

¹⁰⁾ Barth, a. a. O. S. 326.

¹¹⁾ Barth, Das Wort Gottes und die Theologie, ges. Vorträge 1925. S. 154.

menschlichen Ich, das hier endlich und endgültig auf das Du stößt, das sein Ursprung ist und in Gemeinschaft mit dem es als Ich allein existieren kann ...¹²⁾. „Offenbarung Gottes an den Menschen wird vom Menschen aus so und nicht anders möglich, daß er durch den heiligen Geist in der Taufe wird und ist, was er aus sich selber nicht werden und in sich selber nicht sein kann: Ein Hörer und Täter des Wortes Gottes“¹³⁾. „Der heilige Geist schafft ... aus einem Stück gebrechlicher und verwerflicher Menschennatur das Wissen und Tun des Menschen, das ihn selbst in seiner Offenbarung zum Gegenstand hat“¹⁴⁾. Die Offenbarung Gottes besteht also in der Identität göttlichen Redens und menschlichen Hörens kraft des göttlichen Wort Gottes. Ist das Hören des Wortes Gottes aber nur kraft dieses Wortes selbst wirklich, so kann das Wort Gottes nicht vom Menschen aus auf Grund bestimmter Merkmale und Inhalte als Offenbarung beurteilt werden, sondern es tritt ihm als schlechthinnige Autorität gegenüber, die er nur kraft des heiligen Geistes anerkennen, nicht aber als Autorität prüfen oder beurteilen kann. Gottes Wort wird allein daran erkannt, daß es Wort Gottes ist. In das Wort ist schon immer die Erkenntnis seiner selbst durch den Menschen eingeschlossen, andernfalls gibt es gar kein Gotteswort. Und nur, wenn es so in seiner schlechthinnigen Autorität für den hörenden Menschen verstanden wird, ist mit dem Gedanken der Offenbarung ernst gemacht.

Sucht Barth mit alledem die Offenbarungslehre allein so zu entwickeln, wie sie sich für den Glaubenden ergibt, ohne auf die Auseinandersetzung mit dem natürlich begründeten Denken Rücksicht zu nehmen, so steht bei Emil Brunner eben diese Auseinandersetzung im Vordergrund. Seine

¹²⁾ Barth Dogmatik a. a. O. S. 111.

¹³⁾ Barth, a. a. O. S. 284.

¹⁴⁾ Barth, a. a. O. S. 290.

Theologie ist im guten Sinne apologetisch orientiert¹⁵⁾, indem sie von dem Denken des modernen Menschen — wobei er allerdings meist den Idealisten im Auge hat — Wege zeigen will, die zum Verständnis der christlichen Offenbarungsbotschaft führen, ohne dieselbe deswegen dem modernen Denken zu unterwerfen und die Selbstevidenz der Offenbarung aufzuheben. Dabei ist auch er mit Barth darin einig, daß der Begründungszusammenhang der Theologie nur gleichsam von oben nach unten, d. h. von der Offenbarung aus aufgebaut werden kann. Trotzdem nimmt sein Gedankengang den Ausgangspunkt zunächst vom Wahrheitsbewußtsein des natürlichen Menschen, das er dann von der Offenbarungswahrheit aus deutet. Er tritt damit zu Barth keineswegs in Gegensatz, sondern zeigt dieselbe Sache, von der Barth redet, nur von einer anderen Seite.

Sein Ausgangspunkt ist dabei das Vernunftgesetz des natürlichen Menschen, das Gesetz des Denkens und des Wollens, die Idee der Wahrheit und des Guten, die die Voraussetzung alles Denkens und Handelns ist. Dieses Gesetz ist in seinem Ursprung für den natürlichen Menschen vollkommen verborgen. Er muß mit ihm rechnen, wenn er denken und handeln will, kann aber selbst den Grund dieses Gesetzes nicht mehr einsehen. Darin besteht gerade die Ratlosigkeit, die Not des Menschen, daß ihm dieser absolute Ursprung seines geistigen Seins verborgen ist, daß er ihm als abstraktes Gesetz gegenübertritt und nicht als Wirklichkeit, ja daß er ein Soll für ihn bedeutet und nicht ein eigenes Wollen, daß sein faktisches Dasein in Denken und Wollen im Widerspruch zu diesem verborgenem Ursprung steht. Erst die Offenbarung deckt auf, was dieser verborgene Ursprung, der im Gesetz dem Menschen sich schon anzeigt, ist. Sie zeigt als den Ursprung der Wirklichkeit den

¹⁵⁾ Vgl. Brunners Eintreten für die „Existenz“ als „die andere Aufgabe der Theologie“ neben der Selbstbesinnung der Kirche über ihre Lehre: *Jw. d. Zeiten* 1929, S. 255 ff.

göttlichen Schöpferwillen. Sie vermittelt die Einsicht, daß die objektive Gesetzmäßigkeit, die alle Wirklichkeitserkenntnis voraussetzt, das Gesetz des Guten, das dem menschlichen Leben gesetzt ist, in einem Denken und Wollen begründet ist, das unserem Bewußtsein schlechthin transzendent ist, im „göttlichen Denken“, im „göttlichen Schöpferlogos“. Gott hat die Welt durch das Wort geschaffen, durch das Schöpferwort sind wir Person. Daher ist der Schöpferlogos das Prinzip der Welt, das Prinzip unseres persönlichen Seins. Darum gründet in ihm das Gesetz der Wahrheit und des Guten. Aber „wir sind aus dem Wort gefallen, in welchem wir geschaffen sind; darum kennen wir uns selbst nicht mehr“¹⁶⁾. Darum ist das Schöpferwort verborgen, das unser Ursprung ist und in dem wir allein unser wahres persönliches Sein haben. „Der Mensch kennt sich selber nicht, weil er seinen Gott nicht kennt. Er hat seinen Sinn nicht bei sich, er ist nicht in seiner Ordnung, er ist exzentrisch, er ist herausgeworfen aus seiner Lebensordnung, darum in einer Todesordnung oder Unordnung. Er ist ein von Gott Getrennter, ein Sünder. Das eingestehen heißt eingestehen, daß man Gottes Wort in sich nicht habe. Das Nichthaben des Wortes ist die Unordnung, das Verderbliche, die Finsternis des Nichterkennens und des Nicht-Lebens, des Un-Heils. Darum kann das Heil kein anderes sein als das, was gänzlich außerhalb der menschlichen Reichweite — sowohl des Erkennens als des Fühlens oder Handelns — liegt: Daß das Wort Gottes geschenkt werde, daß in ihm Gott sich selbst heilsam mitteile“¹⁷⁾.

Diese Mitteilung dessen, was dem Menschen schlechthin unerreichbar ist, des Wortes Gottes, des Schöpferlogos, in dem unser persönliches Sein seinen Ursprung und seinen Bestand hat, ist die Offenbarung. „Die Gemeinschaft des

¹⁶⁾ Emil Brunner, *Der Mittler* 1927, S. 311.

¹⁷⁾ a. a. O. S. 178.

Schöpfers mit dem Geschöpf durch das Wort des Schöpfers, das wirkliche, gesprochene, zeitlich sich ereignet habende Wort: Das ist die Offenbarung, von der die Bibel spricht¹⁸⁾. Weil der Mensch außerhalb der göttlichen Wahrheit, des Schöpferwortes existiert, darum kann er es nicht von sich aus erkennen, darum bedarf er der Offenbarung, des Gotteswortes als eines wirklichen den Menschen anredenden Ereignisses, des Gotteswortes, das mit dem Schöpferwort identisch ist. Die Offenbarung besteht in der Erneuerung des Schöpferwortes, in dem Gott dem Menschen seine wahre Existenz und seinen Sinn wiederschonkt. Sie ist das Gespräch Gottes mit dem Menschen, indem „die absolute Wahrheit, die zugleich das absolut Gute ist und beides identisch mit dem Wesen und Willen des persönlichen Gottes, uns mitgeteilt wird als das göttliche Geheimnis seines Willens; und zwar so mitgeteilt wird, daß wir darin, daß uns Gott so wirklich wird, zugleich uns selbst wirklich werden, d. h. uns ... in der Wirklichkeit, als sündige Kreatur sehen“¹⁹⁾. Sie vollzieht sich so, daß „Gott sich selbst gibt in der Offenbarung; es ist sein eigenes Sein, das er so mitteilt, sein Personsein, sein ‚Sich‘“²⁰⁾. „Gott zeigt sich in der Offenbarung als einen sich mitteilenden, als Liebe. Weil die Mitteilung, das Wort er selbst ist, darum ist er an sich selbst der mitteilende“²¹⁾. So entspricht „der Form der persönlichen Mitteilung: der Offenbarung im persönlichen Wort der Inhalt: der persönliche Liebeswille Gottes als das göttliche An-sich-sein“²²⁾. Sind aber in der Offenbarung Form und Inhalt identisch, so daß der Inhalt, die Selbstmitteilung als Liebe zugleich die Form ist, so

18) Brunner, Mittler a. a. O. S. 188.

19) a. a. O. S. 186.

20) a. a. O. S. 239.

21) a. a. O. S. 248.

22) Brunner, Mittler, a. a. O. S. 249.

kann der Inhalt der Offenbarung nicht etwa von seiner Form, von dem Offenbarungsakt getrennt werden, und er kann nicht etwa das Kriterium dafür abgeben, an dem der Offenbarungsakt als solcher erkannt wird. „Das Wahrsein und das von Gott Gekommensein des Wortes ist für uns ununterscheidbar. Das Offenbarungswort ist wahr, sofern es von Gott kommt, und wird von uns als wahr erkannt, sofern wir es als ein von Gott Gekommenes erkennen. In diesem von Gott Gekommensein hat es seine Legitimation, nicht in seinem Inhalt für sich“²³⁾. „Es kann darum auch nicht als wahr ‚beurteilt‘ werden, sondern nur als wahr geglaubt werden. Aber dieser Glaube, diese Autoritätsstellung darf nicht irgend einer menschlichen Verbürgung oder Versicherung als solcher zukommen; das wäre falsche heteronome Autorität. Sondern Gott allein. Das heißt: dieses Wort kann dort allein als autoritatives Offenbarungswort geglaubt werden, wo sein von Gott Gekommensein offenbar wird“²⁴⁾.

Die schlechthinnige Verborgtheit des Schöpferlogos, abgesehen von der Offenbarung und das Fehlen jedes Kriteriums für sie außerhalb der Offenbarung, bedeutet nun nicht, daß es nicht neben der speziellen Offenbarung, dem Ereignis des Gotteswortes, eine allgemeine Offenbarung gäbe. Man kann sogar „gar nicht christlich an die einmalige Offenbarung, an den Mittler glauben, ohne an eine allgemeine Offenbarung Gottes in der Schöpfung, in der Geschichte und besonders im Gewissen zu glauben“²⁵⁾. Der Schöpferlogos wäre nicht der Ursprung der Welt und unseres persönlichen Seins, wenn diese nicht Spuren ihres Ursprungs zeigten. Aber eben doch des verlorenen, verborgenen Ursprungs. Darum ist die allgemeine Offenbarung eine gebrochene, sich selbst nicht verstehende. Denn „unser

²³⁾ a. a. O. S. 192.

²⁴⁾ a. a. O. S. 193.

²⁵⁾ Brunner, Mittler, a. a. O. S. 13.

gesamtes Welterkennen und unsere gesamten Weltbeziehungen sind mit hineinverwickelt in die sündige Verblendung. Darum gibt uns die Erkenntnis Gottes in der Welt ‚draußen‘ und in den Weltbeziehungen des Menschen nur ein verworrenes Bild vom göttlichen Ursprung²⁶⁾, die philosophische, mystische und allgemein religiöse Gotteserkenntnis „ist nicht schlechtweg Nicht-Wahrheit, sondern sie ist Stückwahrheit, Halbwahrheit“²⁷⁾, Ausstrahlung des Schöpferlogos. Aber, „daß alle Wahrheiten nur Ausstrahlung dieser Personwahrheit sind, daß alle Logoi in diesem persönlichen Logos wurzeln, das kann nur gewußt werden, wo dieser persönliche Logos sich selber uns gibt“²⁸⁾.

II. Offenbarung und Vernunft.

Die beiden im vorigen Abschnitt dargestellten Offenbarungsbegriffe haben das Gemeinsame, daß sie die Offenbarung als Rettung aus der unbedingten Existenznot des Menschen verstehen, und darum als etwas, was seiner Macht schlechthin überlegen ist. Damit ist die Frage des Verhältnisses von Offenbarung und Vernunft neu gestellt. Es fragt sich wie die Transzendenz der Offenbarung auch gegenüber der Vernunft als einer wesentlichen Daseinsfunktion innerhalb der Theologie zur Geltung gebracht werden könne und wie sich von da aus das Verhältnis der Offenbarung zur Vernunft überhaupt gestaltet. Nun liegt der Gedanke der Vernunftstranszendenz ja irgendwie schon in dem Offenbarungsgedanken selbst drin, und jede Theologie, die den Offenbarungsgedanken bejaht, wird auch irgendwie ihre Vernunftstranszendenz behaupten. Am strengsten war er noch in der Orthodoxie zum Ausdruck gekommen. Ihren Dualismus von Natur und Übernatur entsprach auch der

²⁶⁾ a. a. O. S. 373.

²⁷⁾ a. a. O. S. 372.

²⁸⁾ Brunner, Philosophie und Offenbarung, a. a. O. S. 33.

Dualismus von Vernunft und Offenbarung. Aber schon der Ausgang der orthodoxen Periode, in dem die Vernunft die Offenbarung immer mehr aufzehrte, weil das Verhältnis von Natur und Übernatur doch auch eine rationale Setzung war, zeigte nur zu deutlich, daß die echte Vernunftstranszendenz der Offenbarung in der Orthodoxie offenbar nicht erreicht war. Auf anderem Wege versuchte der Ritschlianismus sie zu behaupten, und zwar mittels des Kantischen Dualismus von theoretischer und praktischer Vernunft. Nur der theoretischen Vernunft ist die Offenbarung schlechthin transzendent. Theoretische Vernunft und Offenbarung stehen im Widerspruch zueinander, und doch ist die theoretische Vernunft nicht befähigt, die Offenbarung zu bestreiten. Dafür steht die Offenbarung aber in Korrelation zur praktischen Vernunft, die das Erkenntnisorgan der Offenbarung ist. Unsere Kritik der Offenbarungslehre des Ritschlianismus suchte aber zu zeigen, daß sich bei dieser Auffassung die Offenbarung wesentliche Abstriche gefallen lassen mußte, und daß andererseits der praktischen Vernunft, dem Gewissen Erkenntnisse zugemutet wurden, die völlig außerhalb seines Bereiches lagen. Die unbedingte Vernunftstranszendenz der Offenbarung war also nicht ungestraft aufgehoben. Im irrationalistischen Idealismus ist vollends die Offenbarung zu einer Funktion der irrationalistisch gedeuteten Vernunft selbst geworden. Transzendenz besitzt die Offenbarung nur noch gegenüber einer flach-rationalistisch verstandenen Vernunft, nicht gegenüber der Vernunft überhaupt. Damit ist aber auch der Offenbarungsbegriff im christlichen Sinne aufgehoben. Gegenüber all diesen Inkongruenzen sucht die dialektisch-eschatologische Theologie mit der unbedingten Vernunftstranszendenz der Offenbarung ernst zu machen. Diesem Bestreben verdankt sie ihr formales Merkmal, die Dialektik. Sie schloß sich gerade darin dem an, was Sören Kierkegaard über die Offenbarung als „indirekte Mitteilung“ ausgeführt hat. Die theologische Not-

wendigkeit, die unbedingte Vernunfttranszendenz der Offenbarung durchzuführen, ergibt sich für die dialektische Theologie nicht aus irgendwelchen philosophischen Voraussetzungen, sondern aus ihrem Verständnis der Offenbarung als Wort Gottes im eigentlichen Sinne.

Gottes Wort ist Antwort auf die Existenzfrage, hörten wir bei Karl Barth. Die ganze menschliche Existenz ist die Frage nach ihrer Verwirklichung, die Frage nach Gott als der Einheit über unserem Existenzwiderspruch. Gott gibt durch sein Wort die Antwort auf diese Frage. Nur als Gottes Wort ist es also Antwort auf die Existenzfrage. Es kommt alles darauf an, daß Gott und nicht etwa ein Mensch redet. Ferner: Ist das Wort Gottes die Antwort auf die Frage unserer Existenz als Ganzheit, so kann die Antwort Gottes niemals abgeschlossen sein, sodaß wir von ihr als von einer fertigen Größe reden könnten. Wir brauchen ja das Wort Gottes solange unsere Existenz dauert und die Frage in jedem Augenblick neu stellt. Stände das Wort Gottes zu unserer Verfügung, sodaß wir es begreifen könnten, so brauchten wir es nicht mehr. Könnten wir es im Bereich unserer Existenz handhaben, so wäre es ja auch der Frage, dem Widerspruch unserer Existenz ausgeliefert, und könnte nicht mehr seine Lösung sein. Wir verfügen nicht über Gottes Wort, sondern sind darauf angewiesen, daß Gott es selber immer neu spricht. Es ist der Freiheit Gottes vorbehalten.

Dieser Vorbehalt des göttlichen Redens selber, durch den all unser Reden von Gott, seiner Offenbarung, seinem Wort erst seinen Gegenstand, erst Wahrheit hat, muß in unserer Rede von ihm zum Ausdruck kommen. Gotteswort als Wirklichkeit ist die Voraussetzung unseres Redens von ihm. Diese Wirklichkeit ist uns aber nie so gegeben wie die Gegenstände unserer Umwelt. Reden wir von ihm in ungebro-

chen-positiven Sätzen wie die Orthodoxie²⁹⁾, so machen wir es zu einem Stück Welt und vergessen dann, daß es gerade als Lösung unserer Existenznot unbedingt jenseits unserer Existenz mit ihren physischen oder „metaphysischen“ Wirklichkeiten steht. Reden wir von ihm via negativa durch Abstraktion von allem Gegenständlichen, so bleiben wir auch mit unserer Negation im Bereich des von uns Bestimmbaren und schlagen nicht die Brücke zu der von uns unerreichten Positivität Gottes. Kann nicht in ungebrochenen Sätzen, seien es positive oder negative, von Gottes Wort geredet werden, so bleibt bloß noch ein Weg übrig, nämlich durch widerspruchsvolle, paradoxe Sätze auf die Unmöglichkeit über Gottes Wort sachlich und begrifflich zu verfügen, hinzuweisen. Hier steht die Position dialektisch neben der Negation. Die Position redet von der Positivität des Wortes Gottes, und doch ist ihr die Negation mitgegeben, die darauf hinweist, daß diese Positivität nicht in die Reihe der dem Menschen verfügbaren Positivitäten gehört. Aber beides, die Position und die Negation, „darf nun nicht beziehungslos geschehen, sondern unter beständigem Hinblick auf ihre gemeinsame Voraussetzung, auf die lebendige, selber freilich zu benennende Wahrheit, die in der Mitte steht und beiden, der Position und der Negation, erst Sinn und Bedeutung gibt ... Der echte Dialektiker weiß, daß diese Mitte unfasslich und unanschaulich ist, er wird sich also möglichst selten zu direkten Mitteilungen darüber hinreißen lassen, wissend, daß alle direkten Mitteilungen d a r ü b e r , ob sie nun positiv oder negativ seien, nicht Mitteilung d a r ü b e r , sondern eben immer entweder Dogmatik oder Kritik sind“³⁰⁾. Die direkte Mitteilung „darüber“ gibt nur Gott selber durch das testimonium Spiritus Sancti. Allein durch dieses göttliche Zeugnis wird die menschliche Rede von Got-

²⁹⁾ Vgl. zum folgenden: K. Barth, Das Wort Gottes und die Theologie 1925, S. 167 ff.

³⁰⁾ Karl Barth a. a. O. S. 171.

tes Wort autoritatives Zeugnis. Weil Gott allein „direkte Mitteilung darüber“ geben kann, und er sie allein durch menschliche Mitteilung gibt, darum ist diese menschliche Mitteilung stets eine indirekte. „Das ist das Wunder des heiligen Geistes, daß die Wirklichkeit Gottes, die unser Denken nicht erreichen und nicht begreifen kann, für unser Denken eintretend, unser unvermögendes Denken segnend und meisternd zugänglich ist in ihrer Unzugänglichkeit, erkennbar in ihrer Unerkennbarkeit. Dieses unvermögende Denken nun, draußen stehend, suchend, bittend, anklopfend, harrend, verharrend dem Geheimnis Gottes gegenüber, aber wirklich verharrend, seiner eigenen Müdigkeit nicht müde werdend, weil es das Geheimnis Gottes ist, dem es gegenübersteht, verharrend nicht aus eigener religiöser Kraft und Tiefe, sondern weil es in seiner Unkraft und Untiefe von Gott gesegnet und gemeistert ist, das ist das Denken des Glaubens und des Gehorsams“³¹⁾.

Ausdruck dieses Verharrens, des Wartens auf das göttliche Reden, das die menschliche Rede vom Wort Gottes erst sinnvoll macht, ist die Dialektik. Sie hat nichts zu tun mit religiösem Agnostizismus, sie leugnet nicht etwa die Möglichkeit, die Wirklichkeit von Gotteserkenntnis. Sie will aber die Grenze nicht verwischt haben zwischen der Erkenntnis, die Gott selber durch sein Wort in uns schafft, und der, die wir durch eigene Vernunft uns verschaffen können, die Grenze zwischen Offenbarung und Vernunft. Beides darf nicht verwechselt werden, und niemals geht das eine in das andere über. Darum verharret das Reden von der Offenbarung in der Dialektik von Wort und Gegenwort, Frage und Antwort, „so also, daß das Gespräch grundsätzlich nicht abbricht, daß die Antwort auch immer wieder Frage ist, die dann gerade in Form der präziser gestellten ersten Frage ihre Antwort findet, so also, daß es grundsätzlich kein

³¹⁾ Karl Barth, Dogmatik I 1927, S. 455.

letztes Wort gibt, das dieser Bewegung von Frage und Antwort entzogen wäre³²⁾. „Es muß doch so sein, daß das eigentliche, letzte, entscheidende e i n e Wort Gott überlassen bleibt³³⁾. Das prägt sich schon in dem Satz aus, in dem wir das Geschehen der Offenbarung überhaupt behaupten. „Indem von der Aufhebung (scl. des Schleiers), also von der Offenbarung geredet wird, muß notwendig immer auch von der Verborgenheit Gottes, von der Möglichkeit des Ärgernisses geredet werden. Sonst redet man nicht vom Worte Gottes, das ein Handeln, ein Akt Gottes ist . . . Aber nun ist das Bild von dem in der Apokalypsis aufgehobenen Schleier insofern unangemessen, als es sich im Worte Gottes nicht um ein Nebeneinander und auch nicht um ein zeitliches Nacheinander von Offenbarung und Verborgenheit, von Antwort und Frage handeln kann, sondern nur um jenes dia-kritische, streng paradoxe Gegeneinander, das Entweder-Oder der fallenden Entscheidung, in der sich beide Seiten gegenseitig nicht begrenzen, nicht abschwächen, nicht relativieren, sondern in gleicher Absolutheit gegenübertreten, um so oder so, in gleicher Absolutheit die eine die andere ausschließend, auseinanderzutreten. In dieser Diakrisis offenbart sich das Wort Gottes. E s o f f e n b a r t sich im Verborgenen und es verbirgt sich in der Offenbarung³⁴⁾. Die letzte Überzeugung, die hinter Barths Dialektik steht, ist also nicht eine philosophische Theorie über das Verhältnis von Zeit und Ewigkeit, sondern die, daß die menschliche Existenz, und zwar gerade in ihrem Verhältnis zu dem offenbarten Gott, unter einem unbedingten Widerspruch steht, den auch die Vernunft nicht auflösen kann, sondern allein das Wort Gottes. Darum behauptet er auch nicht, daß nun etwa die Dialektik die Brücke schlage von der widerspruchsvollen menschlichen Existenz zur Wirklichkeit Gottes. Sie ist nicht ein raffiniertes

32) a. a. O. S. 456.

33) a. a. O. S. 460.

34) Barth, a. a. O. S. 80.

Mittel der Vernunft, mit der sie sich zu guterletzt doch noch der Offenbarung bemächtigt. Theologische Dialektik hat nichts mit einer etwaigen philosophischen Dialektik des Absoluten zu tun. Auch die dialektische Rede, ja gerade sie ist auf das Reden Gottes selber angewiesen über das auch sie nicht verfügt; sie unterscheidet sich hierin von keiner anderen Redeweise. „Es ist ja nicht einzusehen, wieso etwa gerade die dialektische Theologie vorzüglichlicherweise in der Lage sein sollte, auch nur bis unmittelbar v o r diese nur von innen zu öffnende Pforte zu führen. Wenn sie etwa wähnen sollte, eine besondere Höhe zu bedeuten, wenigstens als Vorbereitung auf das, was Gott tut, so möge sie sich klar machen, daß ein simples direktes Wort des Glaubens und der Demut d a z u denselben Dienst tun kann, wie sie mit ihren Paradoxien³⁵⁾. Die Dialektik ist also nur der theologische Ausdruck der unbedingten Vernunfttranszendenz der Offenbarung. Dabei ist sich Barth darüber klar, daß die Dialektik nur die F o r m, nicht den I n h a l t des theologischen Redens bestimmen kann; wäre es anders, so hätte die Offenbarung ihre Überlegenheit über die Vernunft verloren.

Barth sieht das Verhältnis von Offenbarung und Vernunft allein von der Offenbarung aus, sein einziges Anliegen ist darum die schlechthinnige Vernunftüberlegenheit der Offenbarung herauszustellen. B r u n n e r sieht es auch von der anderen Seite, von der Frage aus: Welche Bedeutung hat die Offenbarungswirklichkeit für die Vernunft? Wir zeigten schon, wie die Theologie Brunners von dem natürlichen Wahrheitsbewußtsein den Ausgangspunkt nimmt. Daß der Mensch Vernunft hat, zeigt seinen Ursprung aus dem Schöpferlogos. Die Vernunft ist das Licht des Schöpferlogos, gebrochen durch den Existenzwiderspruch des zugleich dem Logos entstammenden und aus ihm gefallenem Menschen. Das Licht der Vernunft ist also gebrochenes Licht, es

³⁵⁾ Barth, Das Wort Gottes . . . a. a. O. S. 175.

ist nicht das Urlicht des Schöpferlogos, aber es ist doch der Widerschein dieses Lichtes. Das ergibt also eine negative und eine positive Beziehung zwischen der Vernunft und der Offenbarung, die ja mit dem Schöpferlogos identisch ist. Beides gilt es nunmehr zu entfalten.

Die Vernunft steht im Widerspruch zur Offenbarung, denn sie hat ja an der Gebrochenheit der menschlichen Existenz teil. Dies gilt wieder nach beiden Seiten hin. Einmal: Die Offenbarung widerspricht der Vernunft. Die Vernunft ist Gesetz des Denkens und des Handelns. Die Offenbarung ist Aufhebung dieses Gesetzes. Dem Streben der Vernunft, die Wirklichkeit dem Denkgesetz entsprechend in einer letzten widerspruchsfreien Einheit zusammenzufassen, wird ein unbedingtes Halt zugerufen. Dem Streben nach sittlicher Selbstvervollkommenung als Erfüllung des Sittengesetzes wird die Offenbarung der Gnade entgegengesetzt. Die Verurteilung des Menschen, wie sie das letzte Wort des Sittengesetzes ist, wird durch die Offenbarung der göttlichen Vergebung aufgehoben. Aber der Widerspruch von Vernunft und Offenbarung gilt auch umgekehrt. Es gibt keine Vernunft, die die Offenbarung begreifen, ihr von sich aus zustimmen könnte. „Gegenstand des Glaubens ist das für die Vernunft Absurde, das Paradoxe, und an allen echten Glaubensausagen haftet als ihr Kennzeichen das Merkmal logischer Unmöglichkeit: der Widerspruch“³⁶⁾. „Auch dem Glaubenden bleibt die Offenbarung unbegreiflich, auch er steht immer wieder vor der Möglichkeit des Ärgernisses“³⁷⁾. Auch für den Glaubenden gibt es keine direkte Synthese von Vernunft und Offenbarung. Für das Denken bleibt sie ein Widerspruch, für das Gewissen, die praktische Vernunft eine Verletzung des Sittengesetzes. Darum kann „die göttliche Offenbarungswahrheit immer nur in der Leidenschaft

³⁶⁾ Emil Brunner, Religionsphilosophie evangelischer Theologie 1927, S. 25.

³⁷⁾ a. a. O. S. 47.

des Glaubens dem Widerspruch der Vernunft und Gewissenserfahrung abgetrotzt³⁸⁾ werden.

Aber ist der Widerspruch zwischen Vernunft und Offenbarung nun das letzte Wort? Das kann er offenbar nicht sein³⁹⁾. Das brächte einen unerträglichen Zwiespalt in das menschliche Leben. Ich kann nicht als vernünftiges Wesen verneinen, was ich als Glaubender bejahe und umgekehrt. Besteht zwischen Vernunft und Offenbarung ein unaufhebbarer Widerspruch, so bleibt bloß noch ein Ausweg: Die

³⁸⁾ a. a. O. S. 94.

³⁹⁾ Hier nimmt Brunner eine Frage auf, die schon lange vor ihm Karl Heim angefaßt und in einen noch viel umfassenderen Rahmen gestellt hat. Heim mußte auf das Problem: Vernunft und Offenbarungsanspruch Jesu darum mit solcher Schärfe stoßen, weil er wie ganz wenige Theologen seiner Zeit die modern-relativistische Denkweise restlos aufnahm. Kann der christliche Glaube unbedingte Wahrheit für sich beanspruchen, wenn das heutige wissenschaftliche Denken nur relative Wahrheiten anerkennt und auch die Religionen relativiert? Wie verträgt sich das modern-wissenschaftliche Weltbild mit dem Anspruch Jesu? Heim hat in der Lösung dieser Fragen bei allem, was ihn von den heutigen „dialektischen Theologen“ trennt, entscheidende Erkenntnisse der dialektischen Theologie vorausgenommen und sie so umfassend durchgeführt, wie es von der letzteren bisher noch gar nicht versucht ist. Er hat nicht nur schon längst die Paradoxie der Offenbarungserkenntnis behauptet und alle Glaubensausagen dialektisch-antithetisch formuliert, sondern zugleich die Vernunftüberlegenheit der Glaubensentscheidung in einem neuen Weltbild herausgearbeitet, das doch zugleich den Vernunftrelativismus des heutigen Denkens und den universalen Anspruch der Vernunft in seiner Geltung beließ. Seine Methode ist trotz der in seiner Entwicklung durchlaufenen verschiedenen Standpunkte immer die gleiche, vernunftkritische: die Vernunft wird in die Antinomien hineingetrieben, auf die sie bei ihrem Suchen nach einer letzten Synthese der gegenständlichen Welt notwendig stoßen muß, dadurch Raum für eine nichtgegenständliche Sphäre geschaffen, in der die Entscheidung der Offenbarungserkenntnis fällt, die wiederum das jenseits der Polarität von Gegenständlichem und Nichtgegenständlichem Wirkliche erfasst. In der Herausarbeitung der unbedingten Vernunfttranszendenz der Offenbarung gehört Heim mit der dialektischen Theologie zusammen.

Offenbarung kann ihren Widerspruch zur Vernunft nicht aufgeben, wohl aber kann die Vernunft durch Selbstkritik dem Widerspruch der Offenbarung gegen sie rechtgeben. „Feindlich, im Verhältnis ausschließenden Gegensatzes steht der Glaube nur zu der Vernunft, die sich nicht kritisch innerhalb ihrer Grenzen hält, sondern schwärmerisch oder titanisch sie überschreitet, also zu der verwegen-spekulativen, zu der selbstgerecht-moralischen und zur überschwenglich-mystischen, d. h. zu der Vernunft, die durch Denken, Wollen oder Fühlen vom Menschen aus zu Gott zu kommen sich vermisst. Durchaus anerkennend verhält er sich dagegen zu der kritischen Vernunft — und darum auch zur kritischen Philosophie —, die ehrfürchtig Wache hält an den Grenzen der Menschheit, die das Gesetz in seiner Strenge bewahrt“⁴⁰⁾. „Es gibt, recht verstanden, kein Problem: Vernunft und Offenbarung. Nicht die Vernunft steht da im Gegensatz, sondern die Selbstherrlichkeit des Menschen in seiner Vernünftigkeit, Wissenschaft, Philosophie und Kultur“⁴¹⁾. Die indirekte Synthese von Vernunft und Offenbarung wird also in einer Vernunftkritik gesucht. Und hier schließt sich Brunner nun an die kritische Philosophie Kants an. Die Vernunft hat als theoretische und als praktische die Tendenz zum Absoluten, nach der absoluten Wahrheit, nach dem absoluten Guten. Prüft sie sich nun selbst über ihre Fähigkeit zur Erreichung des Absoluten, so muß sie zum negativen Ergebnis kommen. Sie will die letzte Einheit des Wirklichen erkennen. Bei ihrem Versuche, die Wirklichkeit zu rationalisieren, stößt sie auf eine letzte Zweiheit: die des Rationalen und des Irrationalen, des schlechthin Gegebenen; die letzte Einheit kann sie nicht mehr erfassen. Ebenso geht es der praktischen Vernunft. Sie kann die Zweiheit von formalem Sittengesetz (Form des Willens) und der konkreten Wirk-

⁴⁰⁾ Emil Brunner, Philosophie und Offenbarung 1925, S. 25.

⁴¹⁾ Brunner, Religionsphilosophie, a. a. O. S. 97.

lichkeit nicht überwinden. Sie kann nicht sagen, was denn nun konkret zu tun sei. Ferner: Sie muß den Menschen für frei, autonom erklären auf Grund des Imperativs, auf der anderen Seite muß sie auf Grund desselben Imperativs den freien Willen des Menschen für radikal böse, heteronom halten. Sie scheitert an der Frage nach der Erkenntnis wie der Verwirklichung des Guten. Sie muß selber zugeben, daß sie über die absolute Wahrheit nichts aussagen, das absolute Gute nicht verwirklichen kann. Damit hat sie jede Aussage über das Absolute, sei es positiv oder negativ, aufgegeben. Sie hat also auf ihren Widerspruch gegen die Offenbarung verzichtet und gibt dem Widerspruch der Offenbarung gegen ihren, der Vernunft, Anspruch auf das Absolute recht. Eine selbstkritische Vernunft steht mit der Offenbarung in Einklang, nicht so, daß die Vernunft nun positive Aussagen über die Offenbarung machen könnte, sondern nur so, daß sie keinen Widerspruch mehr gegen die Möglichkeit und Wirklichkeit der Offenbarung erhebt und sich mit der Paradoxie der Offenbarung abfindet. Sie hat positiv wie negativ zur Offenbarungswirklichkeit nichts zu sagen. Dennoch hat sie gegenüber der Offenbarung eine indirekte Aufgabe: Sie „hat das Wächteramt, wo immer Menschlichkeiten, Aberglaube und Phantasterei mit dem Anspruch der Offenbarung aufzutreten, sie als solche zu entlarven und zurückzuweisen“⁴²⁾.

Es findet nun auch nicht etwa eine Gebietsteilung zwischen Offenbarung und Vernunft statt, daß etwa der Vernunft die Wirklichkeit der Natur und des Menschen überlassen bleibt und sie dafür die Gotteserkenntnis der Offenbarung überläßt. Denn die Vernunft geht ja, auch als kritische, an der Wirklichkeit der Welt und des Menschen vorbei. Daher steht die Offenbarung zuletzt auch zur kritischen Vernunft noch kritisch und vollendet erst noch deren Selbstkritik. Die Wirklichkeit unseres Daseins erkennen wir erst da richtig, wo wir

⁴²⁾ Brunner, Religionsphilosophie, a. a. O. S. 35.

der Offenbarung des Schöpferlogos gegenüberstehen. Die Vernunft, auch als kritische, kann uns nur vor die Idee der Wahrheit und des Guten stellen. Von der Idee aus kommt die Wirklichkeitsauffassung aber nicht aus dem Pendelschlag von Idealismus und Realismus heraus. „Im Sittengesetz nehmen wir uns nicht wirklich wahr, weil wir uns subspecie *ideae* sehen, allgemein-ideell, nicht konkret-wirklich“⁴³⁾. Die Vernunft kann nicht die Offenbarung erfassen, sie kann auch nicht den menschlichen Existenzwiderspruch, ihr Gefallen sein aus dem göttlichen Schöpferlogos, in dem ihre Krisis erst begründet ist, erkennen, sondern nur in restloser Wahrhaftigkeit gegen ihr eigenes Gesetz auf ihre Grenze stoßen. Erst die Offenbarung vollzieht die Kritik auch der kritischen Vernunft. So ist denn die Offenbarung die Erfüllung der Vernunft, und nun auch nicht nur ihre Selbstkritik, sondern der Vernunft überhaupt. Die Vernunft sucht nach der letzten Ursache wie nach dem letzten Grund des Wirklichen. Die erste Frage fragt nach der letzten bewegenden Realität, die zweite nach dem letzten sinngebenden Gedanken, das All durchwaltenden Willen. Beides fällt für die Vernunft auseinander. Sie kennt nicht die letzte Ursache, die zugleich letzter sinngebender Grund ist. Die Offenbarung gibt Antwort auf beide Fragen, indem sie den göttlichen Schöpferlogos als letzte Ursache und letzten Sinn des Wirklichen enthüllt und dabei doch beide Vernunftkategorien der Ursache und des Sinnes in die vernunfttranszendenten Gedanken der Schöpfung und des Wortes aufhebt. Die Offenbarung ist somit die Vollendung, die Spitze der Vernunft und zugleich ihre Aufhebung. Eben weil die Offenbarung die Vernunft zugleich aufhebt, steht die Offenbarung, auch als Erfüllung des Vernunftstrebens, in keiner Kontinuität zur Vernunft. Die letzte Synthese von Offenbarung und Vernunft ist für den existierenden Menschen nicht zu vollziehen, es bleibt im Dies-

⁴³⁾ a. a. O. S. 37.

seits bei dem Widerspruch zwischen beiden. „Es ist der sich seine Einzigkeit vorbehaltende Gott, der alle Kontinuität zwischen sich und dem Geschaffenen, also auch zwischen seiner Selbstoffenbarung und aller menschlichen Erkenntnis aufhebt“⁴⁴⁾.

III. Offenbarung und Geschichte.

Alle Vertreter der dialektischen Theologie stimmen darin überein, daß das Wort Gottes, das sie in jeweils verschiedener Weise als Antwort auf die menschliche Existenzfrage bestimmen, das Wort Gottes, das der Vernunft schlechthin transzendent ist, von dem nur dialektisch geredet werden kann, nichts anderes ist als Jesus Christus extra et intra nos. Damit ist das Problem: Offenbarung und Geschichte von der dialektischen Theologie mit einer Schärfe gestellt, in der es für alle bisherigen Offenbarungslehren einfach nicht bestand. Ist die Offenbarung Wort Gottes im prägnanten Sinne, so kann sie als wirkliches Geschehen nur von außen, d. h. in der Geschichte begegnen. Ist die Offenbarung wirklich Wort Gottes, Antwort auf die Existenzfrage des Menschen, so kann sie nicht objektives verfügbares Datum, eine geschichtliche Tatsache im gewöhnlichen Sinne sein. Denn über geschichtliche Tatsachen verfügt der Mensch ja, über das Wort Gottes aber nicht. Die Geschichte steht ja doch unter dem Zeichen des menschlichen Existenzwiderspruchs. Darum kann keine geschichtliche Tatsache im gewöhnlichen Sinne Lösung des Existenzwiderspruchs sein. Geschichtlichkeit und Ungeschichtlichkeit, beides folgt aus dem Verständnis der Offenbarung als Wort Gottes. Wie reimt sich beides zusammen? Der Ausweg des Supranaturalismus oder Suprahistorismus ist versperrt, denn bei ihm würde das Wort Gottes sowohl seinen Charakter als unmittelbare persönliche Anrede wie seine Vernunfttranszendenz ver-

⁴⁴⁾ Brunner, Religionsphilosophie, a. a. O. S. 93.

lieren. Wie wird die dialektische Theologie diese Frage lösen? Mit der dialektischen Entgegensetzung von Geschichtlichkeit und Ungeschichtlichkeit ist noch nichts erreicht. Es kommt ja gerade auf die Anwendung beider Sätze in der Offenbarungslehre an. Man wird schon jetzt sagen dürfen — und die dialektischen Theologen werden dem selbst zustimmen —, daß sie diese Frage bisher noch nicht abschließend und befriedigend beantwortet haben. Wir können nur die mehr oder weniger weit ausgeführten Ansätze zur Lösung der Frage darstellen.

Im Gegensatz zur idealistischen Offenbarungslehre hält Barth an der geschichtlichen Kontingenz der Offenbarung fest. Er will das eben entwickelte Dilemma auf keinen Fall auf Kosten der Geschichtlichkeit der Offenbarung lösen. „Das Wort Gottes ... ist Ereignis und zwar nicht überall sich ereignendes Ereignis ... Das Wort Gottes ist auch nicht immer sich ereignendes Ereignis, sondern besonderes, einmaliges, zufällig kontingentes, es ist also räumlich und zeitlich umschränktes Ereignis: ein *hic et nunc* vom hörenden Menschen aus, ein *ibi et tunc* von dem redenden Gott aus betrachtet. Es wird jetzt und hier gehört, weil und sofern es damals und dort gesprochen ist ... Dem Menschen, der sich selbst zur Frage, zum Besonderen geworden ist, antwortet auch Gott als der Besondere durch seine konkrete Erscheinung in derselben Welt des Widerspruchs, der Not und Schuld, die die Welt des Menschen ist“⁴⁵⁾. Darum ist die Offenbarung „ein geschichtliches Ereignis, das sich in der Zeit, in der Reihe oder in dem Geschlecht sich kreuzender Reihen der seitlichen Ereignisse sich ereignet“⁴⁶⁾. Aber nun ist die Gleichung von Offenbarung und konkreter Geschichte keinesfalls umkehrbar. „Geschichte ist ein Prädikat der Offenbarung, aber Offenbarung wird darum kein Prädikat der

⁴⁵⁾ R. Barth, Dogmatik I 1927, S. 80/81.

⁴⁶⁾ a. a. O. S. 230.

Geschichte. Gott handelt in der Geschichte, aber die Geschichte ist darum nicht selbst das offenbarende Handeln Gottes. Offenbarung ist also keine Kategorie des allgemeinen Begriffs Geschichte⁴⁷⁾. Niemals ist Geschichte als solche offenbarend. „Wie das Wort Gottes als göttliche Antwort nicht kompensierend neben die menschliche Frage tritt, so auch nicht in seiner geschichtlichen Faktizität sichtbar überragend in die Reihe oder als Gipfel der Pyramide an die Spitze der übrigen Geschichte. Es ist von der übrigen Geschichte aus und auf der Ebene der Geschichte überhaupt als Wort Gottes nicht zu erkennen. Es ist, auch sofern es selbst geschichtliches Ereignis ist, nur durch sich selbst zu erkennen“⁴⁸⁾. „Es könnte sein, daß man als Geschichtsbetrachter ohne Augen für diese besondere, allerdings nur theologisch zu begründende Art von Geschichtlichkeit an dieser Stelle überhaupt nichts sieht oder doch nur solche Unbeträchtigkeiten, daß es sich kaum mehr lohnt, gerade hierher zu sehen, weil anderwärts wirklich Wichtigeres zu sehen ist. Aber auch wenn das alles nur so sein k ö n n t e, — auf diesen schwankenden Grund darf man sein Haus nicht bauen. Es ist eine verhängnisvolle Zweideutigkeit, wenn man sagt, der Glaube sei auf die Geschichte begründet, d. h. doch wohl, er sei eine besondere Art von Geschichtsbetrachtung und Geschichtsdeutung. In der Geschichte an sich ist, soweit das Auge reicht, nichts was den Glauben begründen könnte. ... In der Geschichte an sich könnte immer alles ganz anders betrachtet werden“⁴⁹⁾.

Die Offenbarung ist wohl geschichtliches Ereignis, aber als solches ist sie nicht Offenbarung, sondern sofern sie mehr als geschichtlich ist. Für diese Einheit von Geschichtlichkeit und Übergeschichtlichkeit gebraucht Barth den Begriff der Urgeschichte, den er von Overbeck übernimmt, dem er aber eine andere Bedeutung gibt. „Nur im Konkretum der Ur-

⁴⁷⁾ a. a. O. S. 232.

⁴⁸⁾ Barth, a. a. O. S. 81.

⁴⁹⁾ a. a. O. S. 236.

geschichte, in der Einheit des Aktes der gesprochenen und vernommenen göttlichen Rede mit dem geschichtlichen Ereignis ist die Geschichte Offenbarung⁵⁰⁾. „Nicht darum handelt es sich, daß die Geschichte göttlich, sondern daß Gott geschichtlich wird. Gott redet in Person mit uns, das ist die besondere Geschichtlichkeit der Offenbarung. Daß er mit uns redet, damit ist ihre Geschichtlichkeit gesetzt. Damit, daß es Gott in Person ist, der mit uns redet, ist gesetzt ihre besondere, ihre qualifizierte Geschichtlichkeit, ihre ‚mehr als Geschichtlichkeit‘ ... in diesem Sinne bezeichnen wir sie als urgeschichtliches Ereignis. Es ist klar, daß ‚Urgeschichte‘ in diesem Sinne verstanden, kein geschichtswissenschaftlicher, sondern ein theologischer, ein dogmatischer Begriff ist⁵¹⁾. „Das urgeschichtliche Ereignis der Offenbarung Gottes in Jesus Christus besteht darin, daß der ewige Sohn des Vaters, ohne seine Gottheit zu verlieren oder einzuschränken, auch menschliche Gestalt angenommen hat, um in ihr den Widerspruch des Menschen zu Gott und mit sich selbst nicht zu vollbringen, sondern im Gehorsam zu tragen und damit das von Gott in der Zeit gesprochene Wort der Versöhnung zu sein⁵²⁾. Daß Gott Mensch, der Logos Fleisch wird, das ist das urgeschichtliche Ereignis der Offenbarung. „Indem Gott Mensch wird, trägt er den Widerspruch des Menschen zu ihm und mit sich selbst. Er will nicht frei und erhaben sein darüber ... Er unterzieht sich ihm. Er wird der Notwendigkeit, unter die er sich damit stellt, gehorsam bis zum Tode, ja bis zum Tode am Kreuz. So ist er sich selber treu und gehorsam. Aber indem er so er selbst ist, Gott ist, ist eines nicht möglich, nämlich daß er die Sünde der Welt, die er trägt, selber tut, den Widerspruch des Menschen, in den er sich mitten hineinstellt, selber vollbringt⁵³⁾. Dies urgeschichtliche Er-

50) Barth, a. a. O. S. 237.

51) a. a. O. S. 233.

52) a. a. O. S. 254.

53) Barth, a. a. O. S. 266.

eignis, die Fleischwerdung Gottes, wird offenbar am Anfang und Ende des Lebens Jesu Christi, in dem Wunder seiner Geburt wie seiner Auferstehung. „Nur innerhalb dieser Grenzen wird dieses Menschenleben verstanden als *dieses* Menschenleben, dessen Wirklichkeit Gott selbst, Gott allein ist⁵⁴⁾. „Empfängnis und Geburt ist das Wunder der Offenbarung in der *Verborgenheit*. Die Auferstehung ist das Wunder der *Offenbarung* in der *Verborgenheit*. Daß Christus aufersteht von den Toten, das ist darin begründet, darum unvermeidlich zu lehren, weil er der wunderbar Empfangene und Geborene ist. Daß er der wunderbar Empfangene und Geborene ist, das zeigt sich, das enthüllt sich, das gibt sich zu erkennen in seiner Auferstehung⁵⁵⁾.

Kraft dieses doppelten Wunders, in dem Gott menschliche Natur, d. h. Seele und Leib Jesu Christi angenommen hat, ist „dieser Mensch das gesprochene und vernommene Wort, nicht als Subjekt, aber als notwendig und endgültig mit ihm geeintes Prädikat des Wortes. Verhüllen und Enthüllen sind hier nicht zweierlei, sondern, indem das Wort sich verhüllt in dieser Menschengestalt, enthüllt es sich, ist es das zu uns gesprochene, von uns vernommene Wort. Wer diesen Menschen sieht und hört, der sieht und hört den Herren ... aber er sieht und hört *ihn*, den Logos, selber, kein zweites neben ihm⁵⁶⁾. „Die Wirklichkeit der Offenbarung besteht darin, daß unser Ich von Gott in Gestalt eines menschlichen Du angesprochen ist. ... Indem wir Gott erkennen in der von ihm angenommenen Gestalt eines für uns als solchen erkennbaren, eines menschlichen Du, erkennen wir als handelnd ihn in der Geschichte, in der Zeit, wo wir selbst sind⁵⁷⁾. Das göttliche Du vertritt in Jesus Christus die Stelle seines menschlichen Du. Nicht so, daß die Menschheit Jesu auf-

54) a. a. O. S. 274.

55) a. a. O. S. 275.

56) Barth, Dogmatik, a. a. O. S. 267.

57) a. a. O. S. 231.

gehoben wäre. Er unterscheidet sich als Mensch in nichts von anderen Menschen: „er existiert in der Zeit, in der Einheit von Leib und Seele, als Individuum — und das alles in der Situation der Armut, der Entbehrung, der Strafe, in der sich der Mensch ferne von Gott, Gott gegenüber, vorfindet: in der er bei sich selbst zu Hause und also in der Fremde ist, in der Situation der unter der Last ihrer Schuld und deren Folge, unter dem Tode, der ihre Grenze und ihr Fluch ist, seufzenden Kreatur“⁵⁸⁾. Aber „in dieser Einheit des Wortes Gottes mit unserem Wesen verhält sich Gott und der Mensch, der Schöpfer und das Geschöpf anders, als sie sich in anderen Menschen und Geschöpfen verhalten. Nicht so nämlich, daß der Mensch, das Geschöpf, wie es ihm als solchem zukommt, Gott gegenüber, wie relativ immer gedacht, selbständig existierte und Wirklichkeit besäße, nicht so, daß der Mensch auch hier als solcher und für sich ‚subsistierte‘, Person wäre, sondern so, daß in dieser Einheit die Existenz, die Wirklichkeit, die Person schlechterdings keine andere ist als eben die des Sohnes Gottes selbst. Nur in seiner Einheit mit dem zu uns gesprochenen und von uns vernommenen Wort Gottes ist, existiert dieser Mensch. Er ist nur der Gottmensch“⁵⁹⁾. „Die Menschheit Christi ist wohl feelisch-leibliches, in der Zeit existierendes Individuum, aber ihr Existieren, ihr Sein, ihre Wirklichkeit ist nicht, auch nicht relativ, ihre eigene, sie ist abstrakt, weder vorhanden noch feststellbar“⁶⁰⁾. Indem Gott die Wirklichkeit der Menschheit Jesu Christi ausmacht, Gottes Du als Person Jesu Christi uns anspricht, ist der Mensch Jesus Gottes Offenbarung. Dabei darf weder seine Gottheit in seiner Menschheit, noch die Menschheit in seiner Gottheit aufgehen. Es findet keine Verwandlung statt. Die Personeneinheit von Gott und Mensch in Christus muß „als streng dialektische, als

⁵⁸⁾ a. a. O. S. 262.

⁵⁹⁾ Barth, Dogmatik, a. a. O. S. 263.

⁶⁰⁾ Barth, Dogmatik, a. a. O. S. 264.

Einheit in der Verschiedenheit, als eine im Akt der Offenbarung und Offenbarungserkenntnis sich vollziehende Einheit verstanden werden. Sonst wäre es nicht Gott, der uns hier begegnete oder es wäre wohl Gott, aber er würde uns nicht begegnen⁶¹⁾. Nur wenn Gottheit und Menschheit Jesu weder getrennt noch vereinerleitet werden, wird von der urgeschichtlich-geschichtlichen Offenbarung sachgemäß geredet.

Urgeschichte kann die geschichtliche Offenbarung darum genannt werden, weil sie „das Urbild oder der Sinn aller Geschichte“⁶²⁾ ist, weil sie den Sieg Gottes über den Widerspruch des Menschen zu Gott und mit sich selbst, unter dessen Zeichen die Geschichte steht, ausmacht. Als Urgeschichte ist die Offenbarung an den einen Punkt in der Geschichte, an dem Jesus Christus steht, gebunden. Kein Punkt außer ihm kann Urgeschichte werden, es sei denn in der Enderlösung. Aber „die Geschichte als solche kann vorwärts oder rückwärts gewandte Weissagungsgeschichte sein. Sie kann Zeugnis sein, vorlaufende, gleichzeitige oder nachfolgende Befundung der Offenbarung, Reflex ihres Lichtes, Echo ihrer Stimme“⁶³⁾ sein. Diese Weissagungsgeschichte ist eine Geschichte in der Geschichte. „Was da geschieht, ist ein wissendes, ein weises Sagen, ein Reden von dem, was nicht alle wissen, was aber etliche immer gewußt haben und wissen werden: von dem Geheimnis des Ereignisses in der Geschichte“⁶⁴⁾. In ihr wird „Gott geglaubt und bekannt als der in der Geschichte sich Offenbarende, als das fleischwerdende und fleischgewordene Wort.“ „Ohne selbst Offenbarung zu sein, wie die Urgeschichte, kann sie, wissend um die Offenbarung, zeugen von ihr, an ihr Anteil haben, und so qualifizierte Geschichte zweiten Grades sein, Geschichte, die auf Urgeschichte hin geschieht, und insofern eben als Zeug-

⁶¹⁾ a. a. O. S. 223.

⁶²⁾ a. a. O. S. 238.

⁶³⁾ Barth, Dogmatik, a. a. O. S. 237.

⁶⁴⁾ a. a. O. S. 238.

nis, Refler, Echo selber auch mehr als Geschichte⁶⁵⁾ sein. Die Weissagungsgeschichte verhält sich zur Urgeschichte — und darin liegt ein wesentlicher Unterschied Barths von der in vielen Punkten ähnlichen Offenbarungslehre Martin Käblers — nicht wie Ursache und Wirkung, sondern sie ist das in der Geschichte geschehende direkte Reden des urgeschichtlichen Gotteswortes selber und die Erkenntnis dieses Redens. Die Urgeschichte ist ja nicht Offenbarung in ihrer isolierten Tatsächlichkeit, sondern auf Grund ihres Redens und Gehörtwerdens im Umkreis der Geschichte. „Erkenntnis der Urgeschichte ist wie die Urgeschichte selbst, als Fortsetzung, als fortgesetztes Geschehen, als integrierender Bestandteil der Urgeschichte, ein Ereignis. Nur in diesem Ereignis hebt sich die Urgeschichte für den Betrachter, nein für den an der Geschichte Beteiligten, als in Wahrheit, nicht in der Phantasie wirkliche Geschichte ab, von der Urgeschichte, das Wunder der Offenbarung vom Mythos des Unglaubens und Irrglaubens⁶⁶⁾. In der Weissagungsgeschichte, die dies immer neue Ereignis der Erkenntnis und der Bezeugung der urgeschichtlichen Offenbarung ist, sind nun zwei Ereignisse zu unterscheiden, die als direktes Reden des menschengewordenen Logos doch wieder identisch sind: Das primäre Zeugnis der Schrift und die kirchliche Verkündigung.

Wie alle Weissagungsgeschichte hat die Schrift Offenbarungsautorität einzig und allein dadurch, daß sie Zeugnis für die urgeschichtliche Offenbarung ist, nicht etwa als „Quelle“ für die damit verbundenen historischen Tatsachen. „Dieser Dienst“ der biblischen Zeugen „ist ein solcher, der von dem aller übrigen Menschen, auch von den größten Lehrern der späteren Kirche dadurch prinzipiell unterschieden ist, daß ihr Verhältnis nicht zu Gott, aber zu seiner Offenbarung ein unmittelbares war. An sie richtete sich

⁶⁵⁾ a. a. O. S. 239.

⁶⁶⁾ Barth, Dogmatik, a. a. O. S. 273.

die urgeschichtliche Offenbarung, erst durch ihren Dienst auch an uns, die großen und kleinen Lernenden und Lehrer der Kirche⁶⁷⁾. „Daß die Offenbarung das Zeugnis der Schrift erzeugt und in der Schrift für sich selber redet, das macht die Schrift zum Worte Gottes, ohne daß sie darum aufhört, schlicht historisch das Wort der Propheten und Apostel zu sein, teilhaftig der Relativität, der Zweideutigkeit, der Ferne, die allem Historischen eigen sind⁶⁸⁾. Trotz der Relativität der Schrift ist zwischen ihrem Wort und dem Gotteswort nicht zu scheiden. „Die Offenbarung steht, nein sie geschieht in der Schrift, nicht hinter ihr; sie geschieht: es gibt hier kein Ausweichen, in den biblischen Texten, in den Worten und Sätzen, in dem was die Propheten und Apostel als ihre Zeugen sagen wollten und gesagt haben⁶⁹⁾. Und dennoch darf Gottes Wort und Bibelwort nicht direkt identifiziert werden. „Erkenntnis der Bibel als des Wortes Gottes ist selber ein Geschehen, ein immer neu sich ereignender Durchbruch des Glaubens und Gehorsams. Die Wand, die zu durchbrechen ist, ist die restlos zu anerkennende menschlich-zeitliche Bedingtheit des biblischen Zeugnisses. ... Die biblischen Texte wollen eben als Zeugnisse nicht Gottes Wort sein, sondern wie Jesus Christus selbst als solches zu uns reden und von uns gehört werden. ... Nicht menschliche Irrtumslosigkeit oder sonstige Vortrefflichkeit, die dann für seine göttliche Wahrheit direkten Beweis ablegen würde, macht diese Zeugnisse zum Zeugnis Gottes selbst, sondern das Licht göttlicher Wahrheit, das hier in den Zeugnissen irrender und nur teilweise vortrefflicher Menschen leuchtet⁷⁰⁾. Darum können die Bibelworte auch nicht Offenbarungsautorität für uns haben, abgesehen davon, daß eben Gott in ihnen wirklich zu uns redet. „Unzweideutige, ge-

67) a. a. O. S. 341.

68) Barth, Dogmatik, a. a. O. S. 45.

69) a. a. O. S. 344.

70) a. a. O. S. 345.

wisheitsbegründende, zwingende Autorität kann nur der dreieinige Gott selber sein, keine seiner Taten und Gaben an sich abstrahiert von ihm, dem Geber, in allen seinen Taten und Gaben er selber, er allein⁷¹⁾. Das bedeutet aber nun nicht, daß nur das, was wir in der Bibel als Gotteswort erkennen, bloß Gotteswort ist. Das objektive Reden Gottes selber bestimmt den Umfang der Bibel als Gotteswort, nicht unsere stets begrenzte Erkenntnis. Nach dem im Kanon festgelegten Zeugnis der Kirche ist die ganze Bibel Gotteswort. Dieser Satz verlangt nicht, nun auch die ganze Schrift für Gottes Wort zu halten, sondern „sagt Allen, wie viel oder wenig ihnen faktisch in dieser Beziehung erkennbar sein möge, daß sie diesem Schrifttum in seiner Gesamtheit gegenüber vor die Aufgabe dieser Erkenntnis gestellt sind“⁷²⁾.

Die ganze Schrift ist Zeugnis von der in Christus geschehenen Urgeschichte, also auch das Alte Testament. Darin zeigt sich eben der Unterschied der Urgeschichte von jeder Geschichte, „daß sie an die unumkehrbare Abfolge der zeitlichen Geschichte nicht gebunden ist, daß sie um sie als Mittelpunkt die übrige Geschichte einheitlich, wenn auch als Vorher und Nachher unterschieden, zum Kreis zusammen-schließt“⁷³⁾, daß es also von der Urgeschichte nicht bloß rückwärts weisende, sondern auch vorwärts weisende Bezeugung gibt. Darum bezeugt auch das Alte Testament die kommende Urgeschichte. „Nicht das Wann?, Wo und Wie? seiner zeitlichen Erscheinung — die Propheten waren keine Hellseher und sie lebten, dachten und redeten selbstverständlich in ihrer eigenen historischen Sphäre — wohl aber ihr Daß, die Urgeschichte als Urbild aller Geschichte, und auch hier sind die ausdrücklichen Messiasweisagungen nicht die Hauptsache, sondern vielmehr der Exponent nur des Grundsätzlichen und

71) Barth, Dogmatik, a. a. O. S. 355.

72) a. a. O. S. 340.

73) a. a. O. S. 239.

Entscheidenden, daß sie den in Christus redenden Gott verkündigen, das Wort, das Fleisch wird, den Deus absconditus, der gerade als solcher Deus revelatus ist. Denn eben dieser Gott, der unerforschliche, starke, gewaltige Gott des Mose, des Jeremia, des Ijob, des 39. und 139. Psalms ist auch der Gott von Kapernaum und Nazareth, von Bethsemane und Golgatha . . .⁷⁴⁾. „Weil von Gott aus, in Christus verwirklicht, die objektive Möglichkeit seiner Offenbarung besteht, darum glauben und bezeugen die Propheten diesen Gott, rufen sie ihn aus mitten unter einem verkehrten Geschlecht als den Bundesgott des Volkes, der doch der eine Gott aller Völker, der Herr der Welt ist“⁷⁵⁾. Neben das Alte Testament tritt das Neue als Zeugnis der Urgeschichte. „Nicht als zweite Stufe, wohl gar als höhere Entwicklungsstufe steht das Neue Testament über dem Alten Testament, sondern als Zeugnis des Nachher neben dem des zeitlichen Vorher“⁷⁶⁾, nicht als historische Urkunde, sondern als Zeugnis von der geschehenen Fleischwerdung des Wortes, als „zweiter Teil der großen einheitlichen Weissagungsgeschichte neben dem Alten Testament“⁷⁷⁾.

Die Schrift ist nun nicht Wort Gottes, wenn ihr Wort nicht von der Kirche verkündigt wird. Das Wort Gottes hat somit dreifache Gestalt: Urgeschichte, Schriftwort, kirchliche Verkündigung. Keine dieser drei Gestalten ist Offenbarungswort ohne die anderen. „Die Offenbarung ist Wort Gottes nur durch die Schrift, die von der Verkündigung der Kirche aufgenommen wird oder in der auf die Schrift gegründeten Verkündigung der Kirche. Die Schrift ist Wort Gottes nur auf Grund der Offenbarung, die in der Verkündigung lebendig wird, oder in der Verkündigung, die die Offenbarung bezeugt. Die Verkündigung ist Wort Got-

⁷⁴⁾ Barth, Dogmatik, a. a. O. S. 243.

⁷⁵⁾ a. a. O. S. 244.

⁷⁶⁾ a. a. O. S. 248.

⁷⁷⁾ a. a. O. S. 249.

tes nur in der Aufnahme der Offenbarung, die durch die Schrift bezeugt ist, oder der Schrift, sofern sie die Offenbarung bezeugt⁷⁸⁾. „Als Mittel des Wortes Gottes ist das Menschenwort der kirchlichen Predigt begründet, ermächtigt und geleitet durch dasselbe Wort Gottes, das sich in der Heiligen Schrift in den Worten der Propheten und Apostel bezeugt, nachdem es ursprünglich durch Gottes unmittelbare Offenbarung gesprochen wurde⁷⁹⁾. Die kirchliche Verkündigung „ist das Wagnis, daraufhin gewagt, daß die Wahrheit, für die hier der Mensch die Verantwortung übernimmt, die er hier als gültig für alle behauptet, für sich selbst rede, daß sie ihn decken, daß sie die Macht haben und beweisen werde, sich Erkenntnis und Anerkennung bei allen, wie es der Wahrheit zukommt, tatsächlich zu verschaffen⁸⁰⁾. Durch die kirchliche Verkündigung ist die Offenbarung unmittelbare Anrede, aber eben als Anrede des fleischgewordenen Wortes, nicht als Wirkung des Wortes, sondern in unmittelbarer Identität mit dem Wort der Offenbarung, eine Identität, die niemals mit der kirchlichen Verkündigung schon gegeben ist, sondern die vom urgeschichtlichen Logos immer erst wieder gesetzt werden muß und kann, die immer wieder geschehendes Ereignis ist. Nur im unmittelbaren Reden Gottes selber, im testimonium spiritus sancti, sind Urgeschichte, Schrift und kirchliche Verkündigung Offenbarung. „Als Anrede Gottes ist die Stimme, die wir im Glauben an die Offenbarung extra nos und in nobis vernehmen, eine einzige Stimme⁸¹⁾. Geschichtliche Offenbarung, Wort Gottes ist also nach Barth das urgeschichtliche geschichtliche Ereignis, daß Gott in Jesus Christus Mensch geworden ist und in dieser Menschwerdung durch Schrift-

78) Barth, Dogmatik, a. a. O. S. 46.

79) a. a. O. S. 37.

80) a. a. O. S. 25.

81) a. a. O. S. 361.

wort und kirchliche Verkündigung im gegenwärtigen Geisteszeugnis zum Menschen redet.

Mit der Lösung, die Karl Barth der Frage Offenbarung und Geschichte gibt, deckt sich im wesentlichen auch die von Emil Brunner. Die Geschichtlichkeit, die Kontingenz der Offenbarung wird bei letzterem beinahe noch mehr betont als bei Barth. Die Offenbarung ist für Brunner das absolut einmalige Geschehen, daß Gott sich selbst wirklich in der Geschichte der Menschheit mitteilt. Sie hat nicht die Einmaligkeit, die jedem Individuellen, jedem Geschichtlichen zukommt, sondern die Einmaligkeit des absolut-entscheidenden Ereignisses. „Es ist das Entscheidende dadurch, daß es zugleich das absolut Einmalige und das Ewige ist. Nur dadurch, daß es das Ewige ist, kann es das absolut Einmalige sein“⁸²). Wäre es nur das Ewige, so wäre es nicht das Einmalige. Wäre es nur das Geschichtliche, so wäre es nicht das Entscheidende. „Die Geschichte als solche ist gerade nicht Gottes Offenbarung, sondern Inbegriff der der erlösenden Offenbarung bedürftigen Menschheit. Aber weil in dieses Menschheitsleben ein Anderes-als-Geschichte eingetreten ist, ein Einmaliges, das absolut Entscheidende, darum wird für den Glauben Geschichte überhaupt etwas ganz anderes als für jedes andere Denken.“ Darum ist auch der christliche Glaube „an einem äußeren Geschichtsfaktum absolut interessiert. Nicht das äußere Geschichtsfaktum selbst ist das, woran er unendlich interessiert ist, wohl aber die Tatsache der Faktizität, das Faktumgeworden-sein (im ganz banalen äußeren Sinn des Wortes) dessen, worauf er zu hören hat“⁸³). „Die geschichtliche Faktizität ist die Art, wie das ewige Gotteswort, wie der ewige Sohn die geschichtliche Welt berührt. Diese Faktizität ist ein wirkliches Eingehen in die geschichtliche Existenzweise, aber

⁸²) Emil Brunner, *Der Mittler* 1927, S. 271.

⁸³) a. a. O. S. 128.

nach seiner Bedeutung ist dieses Eingehen nur ein Berühren⁸⁴⁾. Die Offenbarung, das Gotteswort, ist wohl ein Faktum der Geschichte, aber es hat als solches keine Ausdehnung in der geschichtlichen Dimension. So weit jenes Faktum geschichtliche Ausdehnung hat, ist es nicht Gotteswort, Offenbarung. „Dieses Geschichtliche ist das ‚Inkognito‘ der göttlichen Offenbarung, das nur vom Glauben, und d. h. nur von Gott selbst gelüftet werden kann“⁸⁵⁾.

Die Offenbarung ist aber nicht nur ein freilich als solches nicht direkt erkennbares Faktum in der Reihe der Geschichtsereignisse, sondern es steht auch zu der Geschichte als Ganzem in einem positiven und negativen Verhältnis. Sie ist zugleich Ende, Aufhebung der Geschichte und ihre Erfüllung. Die Geschichte als zeitliche Ausdehnung, als Aufeinanderfolge der in Geburt und Tod sich ablösenden Generationen hat ihren Ursprung wesentlich im Tode und damit im Ursprung des Todes, d. h. in der Sünde, der Heimatlosigkeit des Menschen. „In aller Geschichte kommt es nicht zum Geschehen dessen, was geschehen sollte. Davon hat die Geschichte ihre Dauer. Wenn das geschehen würde, was geschehen sollte, so würde die Geschichte aufhören, das Ende der Zeiten, die Vollendung wäre da. Die Geschichte dauert, wie die Odyssee, solange die Heimat nicht erreicht ist. Und das Geschichtliche ist seinem Wesen nach das, was nie an sein Ziel kommen kann. Denn sie bewegt sich immer diesseits jenes Grabens, der den Menschen von seinem Ursprung und Ziel trennt. Wo dieser tiefe Graben überschritten wird, da ist das Ende der Geschichte, der Ursprung und das Ziel; da steht die Geschichte still, da ist die Zeit erfüllt. Aber rings um ihn her geht die Geschichte weiter“⁸⁶⁾. In der Offenbarung ist die Geschichte zu Ende, weil hier die Gottferne des Menschen, aus der die Geschichte stammt, auf-

84) a. a. O. S. 132.

85) Emil Brunner, Religionsphilosophie 1927, S. 75.

86) Brunner, Der Mittler, a. a. O. S. 272.

gehoben ist. Die Offenbarung ist die Erfüllung der Geschichte, weil der Mensch hier findet, was er während der ganzen Geschichte sucht. Die Offenbarung hat eschatologische Bedeutung. Aber die Offenbarung als Erfüllung der Geschichte, das gilt auch im relativen Sinne. Vor Christus hatte die Geschichte keinen Ernst, es geschah in ihr nichts Entscheidendes. Durch die Offenbarung bekommt die Geschichte auch in ihrer Unabgeschlossenheit und nie zum Ziel kommenden Dauer, letzten Ernst; sie wird zur Stätte der Entscheidung für die Offenbarung in Christus. „Das ist Geschichte: die Entscheidung für oder wider Christus. Weil diese Entscheidung in der Geschichte fällt, darum und insofern ist die Geschichte wichtig“⁸⁷⁾.

In welchem Sinne ist nun die Offenbarung geschichtlich? Die Offenbarung kann in nichts anderem bestehen als in dem Gotteswort, in dem Gott sich selber mitteilt. Dieses Gotteswort ist aber nur dann da, wenn es uns in einer geschichtlichen Person begegnet. Ein Gotteswort, das eine geschichtliche Person bloß sagt wie ein Prophet, das ihm jeweils gegeben werden muß, ist noch nicht das Gotteswort im absoluten Sinne. Denn Gott selber ist in ihm noch nicht offenbar. Nur wo Gottes Wort in einer Person, nicht bloß durch eine Person uns trifft, wo es diese Person selber ist, kann von Offenbarung im vollen Sinne geredet werden. „Hier ist die Autorität, an der sich alles entscheidet, nicht mehr außerhalb der Person in einem Wort oberhalb ihrer selbst, sondern sie, diese Person selbst ist der Stein des Anstoßes und Ärgernisses, die Autorität“⁸⁸⁾. „Die göttliche Personautorität, das worin Gott sich selbst ausspricht und uns anspricht als er selbst: Das ist in unbegreiflicher Weise da in einem menschlichen Personleben. Also ein Mensch, der uns anspricht mit göttlichem Anspruch, mit göttlicher Auto-

⁸⁷⁾ Brunner, Mittler, a. a. O. S. 560.

⁸⁸⁾ a. a. O. S. 199.

rität, als Gott selbst ... dieses einmalige Geschehnis, das nur einmal geschehen k a n n, wenn es wirklich dieses ist, das also darum ein Geschehen o h n e g l e i c h e n ist, das ist die Offenbarung⁸⁹⁾. Jesus Christus ist deshalb die Offenbarung Gottes, weil seine Person durch das Wort Gottes, durch die Person Gottes konstituiert wird. Brunner unterscheidet hier Persönlichkeit und Person. Die Persönlichkeit, die geistige Individualität gehört zu der Naturseite unseres Seins, sie ist das geschichtlich-psychologisch Wahrnehmbare an uns. „Das, was uns geistig gegeben ist, ist Natur, persönliche Möglichkeit. Wir sind aber persönlich nicht nur dieses Gegebene, sondern jenes Gegebene wird aus einer Möglichkeit eine Wirklichkeit nur durch die p e r s ö n l i c h e Tat und Entscheidung. Die Tat, nicht die einzelnen Taten im geschichtlichen Sinne, denn diese sind nur Ausstrahlungen des persönlichen Seins, sondern die Grundtat, U r t a t, diese ist das Geheimnis u n s e r e r Person⁹⁰⁾. Durch die Urtat, die Entscheidung gegenüber dem göttlichen Schöpferlogos wird unsere Person, die unanschauliche Wirklichkeit unseres Seins bestimmt. Nun besteht unser Personsein als Menschen darin, daß wir uns gegen den Schöpferlogos, der uns geschaffen hat, entschieden haben. Ist die menschliche Person also durch die Urtat der Sünde bestimmt, so hat in diesem Sinne Christus „keine menschliche Person⁹¹⁾. „Es ist das Geheimnis der Person Jesu Christi, das er an dem „Ort“, wo wir diese sündige Person haben, die göttliche Logosperson hat oder vielmehr ist ... Christus hat wohl menschliche Natur, aber nicht menschliche Person angenommen ... statt des M e n s c h e n g e h e i m n i s s e s der Person: Sünde, hat er das G o t t e s g e h e i m n i s s der Person: die

⁸⁹⁾ Brunner, Mittler, a. a. O. S. 298.

⁹⁰⁾ a. a. O. S. 284.

⁹¹⁾ a. a. O. S. 283.

göttliche Autorität⁹²⁾. „Hier hört die Menschheit Christi auf“⁹³⁾.

Wie nun unsere sündige Person in unserem anschaulichen Leben, in unserer Persönlichkeit nicht direkt erkennbar ist, sondern nur im Glauben erkannt wird, so ist auch das Persongeheimnis Jesu, die göttliche Logosperson, nicht direkt anschaulich gegeben, sondern nur dem Glauben erschlossen. Wie aber auch unsere Person sich in unserem Leben, wenn auch indirekt, abprägt, so ist auch die Logosperson Jesu in dem menschlichen Leben Jesu, wenn auch unanschaulich, offenbar. „Dieses Leben ist — vom Glauben aus — erkennbar als die Mitteilung des göttlichen Geheimnisses, des ewigen Ratschlusses Gottes.“ Und zwar „dieses Leben in seinem Geschehen. Aber auch nicht die geschichtliche Erscheinung, wie sie vom Menschen als solchem erfasst und gedeutet werden kann, sondern die Bedeutung dieses Lebens, wie sie nur von dem erfasst werden kann, der darin das Kommen Gottes zum Menschen, die Überschreitung der Naturgrenze sieht“⁹⁴⁾. „Nicht ist dieses Leben in seiner geschichtlichen Ausdehnung und Unanschaulichkeit als solches die Offenbarung. Sonst wäre das Maß der Kenntnis dieser Geschichte das Maß des Glaubens. Dann wäre Glaube und Offenbarung ein Quantum, eine Summe, und jedes Stück dieses Lebens, jede Einzelheit des Lebens Jesu in seinem raumzeitlichen Verlauf ein Stück der Offenbarung ... Diese direkte Identität zwischen Leben Jesu, Geschichte Jesu und Offenbarung besteht nicht“⁹⁵⁾. Aber dafür eine indirekte, sofern der Glaube eben das unanschauliche Handeln Gottes als Geheimnis dieses konkreten Lebens erkennt. Das Leben Jesu ist dabei nicht als Faktum gedacht, sondern als persönliches Tun der Logosperson, die den göttlichen Willen

⁹²⁾ a. a. O. S. 285.

⁹³⁾ a. a. O. S. 309.

⁹⁴⁾ a. a. O. S. 314.

⁹⁵⁾ Brunner, Mittler, a. a. O. S. 318.

zur Selbstmitteilung erfüllt. Das heißt aber: Das Leben Jesu ist Offenbarung als Gehorsam der Logosperson. Dieser Gehorsam ist nicht geschichtlich aufzuweisen und unter sittlichen Kategorien zu beurteilen. Denn es ist ja nicht der Gehorsam einer menschlichen Person, sondern des Logos, und wird nicht einer geschichtlichen Aufgabe gegenüber geleistet, sondern bezieht sich auf das Kommen Gottes zum Menschen, „auf jene Bewegung, die vom Jenseits ins Diesseits herüberführt“⁹⁶⁾. Jesu Leben, sein Tun, sein Leiden ist Gehorsam des Logos, des ewigen Sohnes, der sich in ihm erniedrigt, sich ins Fleisch und in den Tod begibt, und allein insofern Offenbarung. Indem der Glaube das sichtbare Leben Jesu, das auch geschichtlich gedeutet werden könnte, als dieses unsichtbare Geschehen zwischen Himmel und Erde, als Fleischwerdung des Schöpferlogos erkennt, erfährt er die Offenbarung. Sofern nun die Logosperson mit der Person Gottes der Trinität gemäß identisch ist, ist der Akt des Lebens Jesu zugleich Gehorsam des Sohnes und Herrschaft des Vaters mit dem Sohn. „Das ganze Leben, jeder Moment verläuft in dieser Doppellinie des Gottdienens und des Mit-Gott-Herrschens, die wohl der Hinsicht nach unterschieden, aber nicht der Wirklichkeit nach geschieden werden können“⁹⁷⁾. Herrschaft und Gehorsam, Gottestat und Sohnestat sind hier identisch. Das macht Jesu Christi Liebe zu Gottes Liebe, sein Vergeben zu Gottes Vergeben. Das gibt seinem Handeln und Reden göttliche Autorität, die aber eben das Geheimnis seiner Person und seines Leben ist.

Allein von dem Personengeheimnis Jesu aus hat also seine Verkündigung göttliche Vollmacht. Sie ist indirektes Zeugnis von dem Wort, das er selber nicht bloß sagt, sondern ist. Sein Personengeheimnis, die Logosperson, ist zugleich das Geheimnis seiner Verkündigung wie seines Lebens, ihre

⁹⁶⁾ a. a. O. S. 314.

⁹⁷⁾ Brunner, Mittler, a. a. O. S. 375.

geheime Autorität. Nur als Verkündigung dieser Logosperson hat sie göttliche Logosautorität. Leben und Verkündigung Jesu sind aber Offenbarung nicht ohne seine Auferstehung. Denn erst hier wird die Logosperson als das Geheimnis des geschichtlichen Lebens Jesu, sein geschichtliches Leben als die Knechtsgestalt, die Erniedrigung des Gottessohnes offenbar. Geschichte und Auferstehung sind erst zusammen die Offenbarung Gottes in der Verborgenheit. Wie begegnet uns nun diese Offenbarung? Nicht auf dem Wege der Geschichtsforschung, denn für sie bleiben Person und Auferstehung Jesu Geheimnis. „Der Christenglaube entsteht einzig und allein aus dem Christuszeugnis der Predigt und der Schrift“⁹⁸⁾. Hier berührt sich Brunner nun sehr stark mit Martin Kähler, ohne daß er dessen heilsgeschichtliches Kausalschema übernimmt. Nicht ein geschichtliches Bild Jesu ist Offenbarung Gottes, sondern der vom Glauben der Propheten und Apostel in der Schrift bezeugte Christus. Darin ist natürlich auch sein geschichtliches Bild, eben das Bild des fleischgewordenen Logos mit eingeschlossen. Die Evidenz des biblischen Zeugnisses beruht dann nicht auf der Vertrauenswürdigkeit seiner historischen Berichte, sondern darauf, daß „dieses Zeugnis, dieses Wort von Christus uns selbst in der Erkenntnis des Glaubens zum Wort Gottes und zur Gegenwart des erhöhten Herrn“⁹⁹⁾ wird. Von da aus wird „die ganze Schrift die Offenbarung Jesu Christi“¹⁰⁰⁾, sei es im vordeutenden des Alten Testaments wie dem rückweisenden Zeugnis des Neuen. „Wir brauchen die ganze Schrift, um das, was in Jesus sich ereignet hat, in seiner Bedeutung zu verstehen“¹⁰¹⁾. Wiederum ist die Schrift Gottes Wort nur um ihres Inhaltes willen: Jesus Christus. Und wie die Offenbarung, das Wort Gottes

⁹⁸⁾ Brunner, Mittler, a. a. O. S. 134.

⁹⁹⁾ a. a. O. S. 522.

¹⁰⁰⁾ a. a. O. S. 391.

¹⁰¹⁾ ebenda.

das Geheimnis der Person Jesu ist, so auch das der Schrift. Sie bleibt auch als Gotteswort eben das Wort irrender Menschen.

Wie stellt sich aber nun angesichts dessen das Verhältnis der Geschichtsforschung zur biblischen Geschichte dar? Barth bleibt, soweit er auf diese Fragen überhaupt eingeht, bei dem einfachen Dualismus von Glauben und Geschichtsforschung stehen. Historisch betrachtet bleiben die geschichtlichen Ereignisse, mit denen die Offenbarung verbunden ist, stets fragwürdig, ja um ihrer Besonderheit willen fragwürdiger als alle andern geschichtlichen Ereignisse. Die radikale historische Skepsis in bezug auf die biblische Geschichte ist vom Standpunkt der Historie aus durchaus richtig und sachgemäß. In der Offenbarung der Urgeschichte wird aber auch das mit ihr verbundene Geschichtliche, das historisch höchst fragwürdig ist und bleibt, mit einer Gewißheit festgehalten, die die Historie niemals aufbringen kann, die sie rechtmäßig bestreiten muß, die sie aber doch nicht bestreiten kann, weil es sich bei dieser geschichtlichen Gewißheit um Offenbarung und Glauben handelt, nicht um historische Erkenntnis.

Brunner geht auch hier einige Schritte weiter als Barth. Auch er geht zunächst von dem Dualismus von historischem und Glaubensverhältnis zur Geschichte aus. Die Vergewisserungsweise des Glaubens ist eine andere als die der Forschung. Der Glaube hält sich an das biblische Christuszeugnis, der Historiker an kritisch-rational bearbeitete Tradition. Auf Grund der indirekten Identität des fleischgewordenen Wortes Gottes mit dem Schriftzeugnis, sowie der Faktizität mit der Bedeutung des Offenbarungsgeschehens wird das geschichtliche Offenbarungsereignis vom Glauben mit absoluter Gewißheit festgehalten, während es für die Historie bei der Fraglichkeit oder höchstens Wahrscheinlichkeit bleibt. Darum ist weder der Glaube mit seinem geschichtlichen Urteil (z. B. Jesus hat gelebt) von der

Historie abhängig, noch braucht sich die Historie in ihrer Kritik, ihren Negationen wie Positionen, von den Aussagen des Glaubens beirren zu lassen. Es kann aber darum nicht bei dem einfachen Dualismus bleiben, denn Glaube und Historie treffen, obwohl der Glaube es mit dem ewigen Offenbarungsgeschehen in der Zeitlichkeit, und die Geschichte es allein mit dem zeitlichen Geschehen zu tun hat, doch an dem einen Punkte zusammen, wo sie beide von dem mit dem zeitlichen Offenbarungsgeschehen verbundenen Geschichtsfaktum positiv oder negativ reden müssen. Das bedeutet aber, „daß die Glaubensaussage, sofern sie ein geschichtliches Faktum betrifft, der legitimen historischen Forschung nicht widersprechen¹⁰²⁾ darf. So schließt die Glaubensaussage über die Geschichte „die Bereitwilligkeit in sich, das Faktum auch historisch-wissenschaftlich nachzuprüfen¹⁰³⁾. Nur so ist der Glaube gegen die Gefahr gesichert, willkürlich historische Fakta zu postulieren. „Darin muß sich eben die Wahrheit des Glaubens erweisen, ob er Tatsachen postulieren muß, die geschichtlich als falsch erwiesen werden können, oder ob er solche nicht ‚braucht‘. Die Geschichtskritik hat da ein heiliges Amt zu verwalten . . . Behauptet der Glaube mit postulatorischer Notwendigkeit geschichtliche Tatsachen, die von der Geschichtswissenschaft als nicht existent nachgewiesen werden können, so ist jener Glaube falsch¹⁰⁴⁾. Die Glaubensaussage ist also durch die historische Kritik nur dann gefährdet, wenn sie ihrem eigenen Gegenstand, der Offenbarung nicht mehr gehorSAM ist und sich willkürlich geschichtliche Stützen gibt. Da für den Glauben jeder Zeit die Gefahr dieser Abirrung besteht, so muß er der historischen Kritik das ganze Gebiet der Geschichte zur Prüfung überlassen. „Nur weiß der Glaube durch Gründe, die keinem Historiker als solchem zugänglich sind, daß diese Prüfung nicht zu

102) Brunner, Mittler, a. a. O. S. 140.

103) a. a. O. S. 141.

104) a. a. O. Anm.

einem negativen Resultat führen kann¹⁰⁵⁾. Der legitime Glaube kann also von einer legitimen Geschichtsforschung nicht in Frage gestellt werden. Er „ist vereinbar mit jeder Art historischer Kritik, die das geschichtliche Bild der Existenz Jesu nicht so verändert, daß aus ihm — für den Glauben — das apostolische Christuszeugnis nicht verstanden werden könnte. Der Glaube steckt damit der kritischen Wissenschaft keine Grenzen; aber diese Grenzen sind ihr gesteckt durch dieselbe Wirklichkeit, die den Glauben begründet; der Glaube lebt darum in der Gewißheit, daß jede Kritik, die über dieses Maß hinausgeht, sich auch an rein wissenschaftlichen Maßstäben gemessen als illegitim, als pseudohistorisch erweisen werden; aber gerade darum liegt ihm nichts daran, der historischen Forschung und Kritik, auch wenn sie zu völlig negativen ‚Resultaten‘ führt, dreinzureden¹⁰⁶⁾. Schließlich weiß sich der Glaube als die Erfüllung dessen, was alle Geschichte sucht. Denn vom Glauben aus beurteilt ist gegenüber der Offenbarungsgeschichte allein der vom heiligen Geist erleuchtete Glaube die richtige Erkenntnis der geschichtlichen Wirklichkeit. „Nur der Glaube ist imstande, die geschichtliche Wirklichkeit ‚Jesus Christus‘ richtig zu erkennen¹⁰⁷⁾).

¹⁰⁵⁾ Brunner, Mittler, a. a. O. S. 141.

¹⁰⁶⁾ a. a. O. S. 143.

¹⁰⁷⁾ a. a. O. S. 138.

2. Abschnitt.

Fr. Gogarten und R. Bultmann.

I. Offenbarung als Wort Gottes.

Barth und Brunner verstehen das Wort Gottes, wie wir zeigten, streng im Rahmen des unmittelbaren Verhältnisses von Gott und Mensch. Die menschliche Existenz in ihrer unmittelbaren Frage nach Gott selbst bzw. nach dem Schöpfer-logos ist der Beziehungspunkt, auf den die Offenbarung bezogen und als Wort Gottes verstanden wird. Friedrich Gogarten und Rud. Bultmann gehen im Gegensatz dazu davon aus, daß unser Gottesverhältnis kein unmittelbares ist, sondern in unserem Weltverhältnis sich aktualisiert. Es gibt keinen Gottesglauben unabhängig von unserem Verhältnis zur Weltwirklichkeit, zu unserer weltlichen Existenz, und umgekehrt ist in unserem Leben innerhalb der Welt ständig unser Gottesverhältnis aktuell. Wir können also von unserem Gottesverhältnis nicht reden, ohne von unserm Weltverhältnis zu reden. Von den Inhalten unseres Gottesverhältnisses reden wir also nur dann richtig, wenn wir sie als Realitäten unseres Weltverhältnisses aufzeigen. Denn die Welt ist Gottes Schöpfung. So spielt sich unser Verhältnis zum Schöpfer allein in unserem Verhältnis zu seiner Schöpfung ab. Dabei ist freilich zu beachten, daß Gogarten und Bultmann die Schöpfungswelt nicht als ein zeitloses Abstraktum, sondern als die im jeweiligen Augenblick unseres Lebens uns entgegentretende Welt verstehen. Das Offenbarungsproblem stellt sich für sie damit so dar: Welche

Stelle nimmt die Offenbarung innerhalb des menschlichen Lebens im Augenblick innerhalb unseres jeweiligen Wirklichkeitsverhältnisses ein? Dadurch wird die Offenbarungslehre natürlich unmittelbar von der Anthropologie abhängig. In der Anthropologie bestehen zwischen Gogarten und Bultmann wieder gewisse Verschiedenheiten, da Gogarten in seiner Wirklichkeitsauffassung von der Philosophie Eberhard Grisebachs, Bultmann aber von der Martin Heideggers beeinflusst ist.

Gogarten geht nun mit Grisebach¹⁰⁸⁾ von der Voraussetzung aus, daß die entscheidende Wirklichkeit, der gegenüber unser menschliches Leben sich vollzieht, der andere Mensch, das Du des Nächsten ist. „Alles andere, was es sonst noch für den Menschen gibt in dieser Welt, das mag seine Wichtigkeit und Bedeutung haben. Aber es trifft doch an sich nie den Menschen als Menschen, es reißt nicht die letzte Tiefe seines Menschentums auf. Das eigentliche Problem der Wirklichkeit beginnt jedenfalls für den Menschen erst da, wo er es mit dem Menschen, die Bibel sagt: mit dem Nächsten zu tun bekommt. Alle Entscheidungen über das Verhältnis eines Menschen zur Wirklichkeit fallen jedenfalls in seinem Verhältnis zu seinem Nächsten“¹⁰⁹⁾. Und zwar ist der Nächste darum die entscheidende Wirklichkeit seines Lebens, weil der Nächste einen Anspruch an ihn stellt, dem er verantwortlich ist, oder besser ihn selbst beansprucht. „Der andere hat ihn, den Menschen nötig, nicht zu diesem oder jenem Zweck, sondern weil der Mensch ohne Mensch nicht sein kann, weil der Mensch dem Menschen verfallen ist ohne Rückhalt, bedingungslos“¹¹⁰⁾. Der Mensch existiert nicht in zeitloser Freiheit und Selbstverantwortung, son-

¹⁰⁸⁾ Vgl. E. Grisebach, Gegenwart, eine kritische Ethik, 1928.

¹⁰⁹⁾ Friedr. Gogarten, Glaube und Wirklichkeit (Zwischen den Zeiten 1928, S. 184).

¹¹⁰⁾ Friedr. Gogarten, Protestantischer Glaube (Zeitwende, Heft 10, S. 303).

dern seine Existenz besteht ganz allein in der verantwortlichen Gebundenheit an den anderen, die wirklich ist, auch wenn er sie gar nicht sieht. Der Mensch ist dem Nächsten nicht dies oder jenes schuldig, sondern sich selbst, und dies ist seine Verantwortung. Vollzieht sich nun unser Gottesverhältnis in der Wirklichkeitsbeziehung, so vollzieht es sich eben allein in unserem verantwortlichen Verhältnis zum Nächsten. So ist der Inhalt des Gottesglaubens „die Begegnung mit dem konkreten Du als dem Geschöpf Gottes“. Es gibt keinen Glauben, „der nicht, indem er an Gott glaubt, auch zugleich an den anderen Menschen, das Du ... als an Gottes Geschöpf glaubt, durch das eigentlich Gott mit uns spricht, und an das wir darum unlösbar gebunden sind“¹¹¹). „So gewiß die ganze Welt das Werk Gottes ist, ebenso gewiß besteht des Menschen Wirklichkeit, weil er Gottes Geschöpf ist, darin, daß ihm immer ein Du begegnet und er aus dieser Verantwortlichkeit nicht entlassen wird“¹¹²).

Ebenso wirklich wie der Anspruch des Du an uns ist aber nun auch die Tatsache, daß wir uns diesem Anspruch auf Schritt und Tritt entziehen. Statt auf die Verantwortlichkeit gegenüber dem anderen zu hören, macht der Mensch sich den anderen für sich verantwortlich. Er sucht den anderen und flieht ihn doch zugleich. Darum erkennt er den anderen in seiner Geschöpflichkeit, in seinem Anspruch gar nicht mehr. Er hat damit die verantwortliche Beziehung zum Nächsten, die seine Existenz ausmacht, verloren und dreht sich in grauenvoller Einsamkeit um sich selbst. Er kann sich auch aus diesem Gefangensein in sich selbst nicht retten. Er kann sich die neue Begegnung mit dem Du, indem er dessen Anspruch hört, nicht selbst verschaffen. Denn, könnte er es, so wäre ihm ja das Du unterworfen. Nun besteht seine Existenz aber doch gerade darin, daß er dem

¹¹¹) Friedr. Gogarten, Ich glaube an den dreieinigen Gott 1926. S. 60.

¹¹²) a. a. O. S. 110.

anderen unterworfen ist. Die Begegnung mit dem Du, in dem er den Anspruch des Du hören und erfüllen könnte, ist also nicht von ihm, sondern vom Du abhängig. Der Mensch ist davon abhängig, daß ein anderer seinen eigenen Anspruch, d. h. den Anspruch auf verantwortliche Begegnung mit einem Du und Erfüllung dieser Verantwortung, die er selbst nicht erfüllen kann, befriedigt. Aber diese Abhängigkeit von dem Du des anderen ist schließlich eine Abhängigkeit von Gott. Denn da das Du Geschöpf Gottes ist, hängt die Aufhebung der Existenznot des Menschen davon ab, ob Gott ein Du schafft, das den Anspruch auf Liebe, auf Erfüllung des an ihn gerichteten Anspruchs erfüllt. Darum ist hier der Punkt, an dem der Mensch aus existentieller Notwendigkeit heraus nach Gott, nach der Offenbarung des Schöpfers in seiner Schöpfung fragen muß.

Offenbarung Gottes hieße danach, daß ein Du sich dem Menschen bedingungslos hingibt, daß diese Hingabe dem Menschen zu einer verantwortlichen Begegnung wird, in der er selbst bedingungslos an das Du gebunden wird und in ihm das Geschöpf Gottes und den ihn beanspruchenden und erlösenden Schöpfer erkennt. Nun ist der Akt, in dem das Verhältnis zwischen Ich und Du sich vollzieht, letztlich das Wort, und zwar nicht das Wort, das dies oder jenes meint, sondern ganz allein den andern. „Da ist das Wort das Entscheidende, das, worauf alles ankommt und dessen Fehlen jede Tat wertlos und inhaltlos macht. Das ist dasjenige Wort, das Beziehung von mir zu dir oder von dir zu mir ist, in dem der Mensch auf den anderen gerichtet ist, in dem er sich dem anderen hingibt oder auch entzieht, je nachdem“¹¹³). Im Wort vollzieht sich die Begegnung zwischen dem Du und dem Ich. Daraus ergibt sich, „daß jede Offenbarung, wenn sie denn wirklich die Begegnung von

¹¹³) Friedr. Bogen, Was ist Wort Gottes? (Zwischen den Zeiten 1927, S. 314).

Du und Ich ist, ein Wort sein muß, und zwar ein Wort in seiner eigentlichen, prägnanten Bedeutung¹¹⁴). Die Offenbarung vollzieht sich also in dem Wort, in dem ein Du sich selbst in verantwortlicher Begegnung dem Menschen hingibt und seinen Anspruch erfüllt. Und dieses Wort ist nur dann wirkliches, in verantwortlicher Ich-Du-Beziehung gesprochenes Wort, wenn es Offenbarung Gottes ist, d. h. das Du als Geschöpf Gottes und damit den unbedingten Anspruch des Schöpfers offenbart. Gott redet, offenbart sich, indem er durch die Erfüllung der verantwortlichen Ich-Du-Beziehung seinen Schöpferanspruch geltend macht, und zwar so, daß dieser vom Menschen anerkannt wird; Gott läßt sich erkennen, indem er dem Menschen vergibt durch die Herstellung der schöpfungsmäßigen Ich-Du-Beziehung. Gott „ist“ also in dem geschichtlichen Offenbarungsträger, sofern er in ihm als der Schöpfer offenbar ist, was er durch die sündige Verkehrung der Schöpfung sonst nicht ist. Da die Offenbarung, das Wort Gottes die Erneuerung seines Schöpferanspruchs ist, so „ist“ sie nur wirklich, sofern sie uns im Augenblick begegnet und in die Entscheidung stellt, ob wir den Schöpferanspruch Gottes in unserer konkreten von Gott geschaffenen Lebenslage anerkennen wollen oder nicht. Sofern also die Offenbarung sich nur in dem verantwortlich zwischen Du und Ich gesprochenen Wort bedingungsloser Zingabe vollziehen kann, ist dieses Wort eben Wort Gottes, der in dem Du mit dem Ich redet. Daraus folgt, daß die Offenbarung allein im Wort Gottes im ausgeführten Sinne bestehen kann.

Bultmann unterscheidet sich von Bogenart schon darin, daß er seine Offenbarungslehre nicht als Dogmatik, sondern als neutestamentliche Exegese gibt. Es entspricht das seiner Auffassung, daß der Mensch über die Offenbarung

¹¹⁴) Bogenart, Ich glaube . . . a. a. O. S. 116.

von sich aus gar nicht verfügt, sondern allein auf die biblische Verkündigung von der Offenbarung angewiesen ist. Da alle daraus sich ergebenden Sätze nicht bloß als subjektive Meinung gewertet, sondern als Hinweise auf Sachverhalte verstanden werden, die der Glaubende auf Grund der Verkündigung anerkennt, so können wir Bultmanns Thesen unbeschadet ihres ursprünglich exegetischen Sinnes als dogmatische Sätze behandeln, in denen Bultmann selbst seine Auffassung von den Sachverhalten wiedergibt, und sie unter dogmatischem Gesichtspunkt beurteilen ohne Rücksicht darauf, ob seine Sätze dem exegetischen Tatbestand entsprechen oder nicht.

Neben diesem formalen Unterschiede steht der sachliche, der aber keinen Gegensatz zu Bogenarten bedeutet, daß sich Bultmann in seiner Existenzauffassung wesentlich von der phänomenologischen Philosophie Heideggers bestimmen läßt. Bultmann geht in seiner Theologie von der Zeitlichkeit des Daseins aus und versteht diese von der Heideggerschen Zeitauffassung aus. Nach Heidegger¹¹⁵⁾ ist die Zeit nicht Form einer vom Dasein abstrahierten Gegenständlichkeit, sondern die Seinsphäre des Daseins selbst. Die Zeit wird nicht wie eine Raumlinie vorgestellt, auf der der Zeitpunkt immer weiter vorrückt, sondern der Zeitpunkt, der Augenblick ist das Grundlegende, von dem aus das Zeitverständnis aufgebaut wird. Dabei ist auch nicht an den Augenblick als abstrahierten Zeitpunkt gedacht, sondern, an das im Augenblick im Angesicht der Zukunft lebendige menschliche Dasein. Wird die Zeit nach Analogie einer Raumstrecke verstanden, so verhält sich der Zeitpunkt zu Vergangenheit und Zukunft effluvis, da jeder Punkt einer Linie den anderen ausschließt. Wird die Zeit aber so gesehen wie der im Augenblick existierende Mensch sie sieht, so ist die Zukunft die auf den Menschen in der Gegenwart „zukommende“ Lebensmöglich-

¹¹⁵⁾ Vgl. zu dem Ganzen: Martin Heidegger, Sein und Zeit 1927.

keit. Gegenwart und Zukunft verhalten sich also nicht mehr ausschließend zu einander. Dabei wird nun die Zukunft nicht als eine bedingte verstanden, die morgen oder übermorgen abgeschlossen wäre — dann könnte sie ja nicht auf den Menschen in der Gegenwart schlechthin „zukommen“ —, sondern es ist die unbedingte Zukunft, nicht e i n e Lebensmöglichkeit, sondern die spezifische Lebensmöglichkeit menschlichen Daseins überhaupt, die stets „Zukunft“ bleibt, d. h. in jedem Augenblick eben als Möglichkeit vor dem Menschen steht, die aber als „zukünftige“ zugleich die vergangene ist, von der der Mensch in jedem Augenblick herkommt und die er in der gegenwärtigen Übernahme der zukünftigen Lebensmöglichkeit aus der Vergangenheit in die Gegenwart „zurückholt“¹¹⁶⁾. Dieses Zeit- und Daseinsverständnis Heideggers ist die Voraussetzung, unter der die Offenbarungslehre Bultmanns wie seine Theologie überhaupt allein verstanden werden kann.

Bultmann geht in seiner Bestimmung des Offenbarungsbegriffs von dem Vorverständnis aus, das jeder Mensch als Existierender von ihr hat, auch wenn ihm die Offenbarung noch nicht begegnet ist. Der Mensch weiß darum immer schon, was Offenbarung ist, weil sie zu seinem Leben gehört, nicht etwa weil er die Offenbarung immer schon besitzt — dann wäre sie keine Offenbarung mehr —, sondern weil er ihrer zu seinem Leben bedarf, um zu seiner eigentlichen Lebensmöglichkeit zu kommen. Dieses Wissen um Offenbarung ist kein „verwahrtes und sicheres Wissen, vielmehr ein durchaus ungesichertes, gegen das wir uns beständig empören, das wir beständig ignorieren und uns aus dem Sinn schlagen. Es kann uns immer nur neu zum Bewußtsein gebracht, immer nur neu gewonnen und immer nur im Entschluß festgehalten werden“¹¹⁷⁾. Der Mensch weiß darum

¹¹⁶⁾ Heidegger, a. a. O. S. 325 ff.

¹¹⁷⁾ K. Bultmann, Der Begriff der Offenbarung im Neuen Testament 1929, S. 10.

von Offenbarung, weil er weiß, daß er auf sie angewiesen ist, weil er also seine *Begrenztheit* kennt, die ihn hindert, seine eigentliche Lebensmöglichkeit zu ergreifen. Offenbarung ist daher für das Vorverständnis „diejenige Erschließung von Verborgenem, die für den Menschen schlechthin notwendig und entscheidend ist, soll er zum „Seil“, zu seiner Eigentlichkeit gelangen“¹¹⁸). Worin die Grenze der menschlichen Existenz und die Offenbarung besteht, beantwortet Bultmann aus dem Neuen Testament. Die Grenze des existierenden Ich liegt für Bultmann nicht wie für Gogarten-Grisebach in dem Du, das dem Ich schlechthin gegenübertritt, sondern im Tode, „und zwar nicht einfach in dem Sinne, daß mit ihm das Leben zu Ende ist, sondern daß er die Störung des ganzen Lebens ist ... Das Dasein empört sich gegen ihn und weiß, daß es als todverfallenes nicht in seiner Eigentlichkeit ist. Aber es hat von sich aus nicht die Möglichkeit, seiner Herr zu werden“¹¹⁹). Der Tod ist darum die unbedingte Grenze des menschlichen Daseins, weil er das ganze Leben sinnlos macht, wenn er wirklich das Letzte ist. So kann denn Offenbarung nur das heißen, was den Tod zunichte macht, „das Geschenk des Lebens, das den Tod überwindet“¹²⁰). Offenbarung ist das Geschehen, das dem Menschen das „Leben“, seine eigentliche Daseinsmöglichkeit schenkt. Als solches ist sie nicht ein Phänomen dieses gegenwärtigen todverfallenen Lebens, sondern ein im obigen Sinne „zukünftiges“ Geschehen, das immer erst auf den Menschen „zukommt“, und insofern schon gegenwärtig ist. Als „zukünftiges“ Geschehen ist sie nicht wie eine irdische Erscheinung feststellbar. Das „Leben“ wird geoffenbart, nicht als eine Zuständlichkeit, in der wir uns vorfinden, sondern als „eine Seinsweise, die wir im Glauben ergreifen“¹²¹). Ab-

¹¹⁸) a. a. O. S. 6.

¹¹⁹) a. a. O. S. 21.

¹²⁰) Bultmann, a. a. O. S. 22.

¹²¹) a. a. O. S. 31.

gesehen vom Glauben erscheint es eher als gesteigerter Tod, denn als Leben. Der Glaube ist selber die neue Seinsweise, das „Leben“, das Geschehen der Offenbarung. Der Mensch, so wie er durch die Sünde bestimmt ist, versteht sich von sich selbst her und sucht sich durch das, was er leistet, zu sichern, seinem Dasein einen Sinn zu geben. Damit erklärt er aber sein endliches Sein für sein eigentliches endgültiges Sein und dadurch erhält „der Tod, dem dieses Sein verfallen ist, für ihn den Charakter des Eigentlichen, Endgültigen“¹²²⁾. Der Tod ist also darum unsere unbedingte Grenze, weil wir uns aus unserem todverfallenen Sein verstehen. Offenbarung, „Leben“, Glaube bestände dann darin, daß der Mensch sein todverfallenes Sein preisgibt, sich nicht mehr aus ihm versteht, sondern aus Gott als seinem Schöpfer. Glaube heißt, sich selbst in seiner Geschöpflichkeit verstehen und darin Gott die Ehre geben. So ist die Offenbarung Aufhebung des Todes, „Leben“, nicht so, daß der Tod beseitigt wird, sondern so, daß der Tod für den, der sich in seiner Geschöpflichkeit versteht, zu etwas Vorläufigem wird und den Charakter des Endgültigen verliert. „Alles Weltlich-Vorläufige hat für den Glaubenden wieder den Charakter der Vorläufigkeit erhalten“¹²³⁾. Der Mensch versteht sich wieder so, wie er sich eigentlich schon immer hätte verstehen sollen: „als Gottes Geschöpf, als durch Gott begrenzt und unter Gottes Anspruch stehend, der ihm den Weg in den Tod oder in das Leben eröffnet“¹²⁴⁾. „So ist Gott geoffenbart als der den Menschen Begrenzende und ihn in seiner Begrenzung zu seiner Eigentlichkeit Bringende, — dann nämlich, wenn diese Begrenzung als Gottes Begrenzung verstanden wird. So wird also das Vorverständnis, das der Mensch von der Offenbarung hat, radikalisiert und damit korrigiert: es handelt sich für ihn nicht darum, die Grenzen zu sprengen, son-

¹²²⁾ a. a. O. S. 34.

¹²³⁾ Bultmann, a. a. O. S. 37.

¹²⁴⁾ a. a. O. S. 39.

dern sich in seinen Grenzen zu verstehen¹²⁵⁾. Die Offenbarung ist dies neue Selbstverständnis im Hören des göttlichen Schöpferanspruchs. Dies Selbstverständnis in der Offenbarung ist nicht eine Weltanschauung, die man einsieht, hat und anwendet, nicht eine übernatürlich vermittelte Lehre, sondern ein Wissen um mich selbst, um mein Jetzt, ein Wissen, „das nur in der Tat des Glaubens und der Liebe wirklich ist“¹²⁶⁾. Und diese Tat steht wieder nicht in der Verfügung des Menschen, sondern ist bedingt durch die Anrede des Schöpfers, das Wort Gottes als Offenbarung. Auch bei Bultmann ist also wie bei Gogarten das Wesen der Offenbarung das Wort Gottes als Erneuerung des Schöpferanspruchs. Da das Wort Gottes dem Menschen gegeben werden muß, kann es an den zeitlichen Menschen auch nur als zeitliches Ereignis herantreten.

II. Offenbarung und Vernunft.

Barth und Brunner behandeln die Frage Vernunft und Offenbarung als eine für sich bestehende, allein durch das Geschehen der Offenbarung gestellte Frage. Anders Gogarten und Bultmann. Für sie ist die Offenbarung Gottes nicht ein den Menschen unmittelbar begegnendes Geschehen, sondern ein durch seine Wirklichkeitsgebundenheit vermitteltes. Sie ist wirklich als entscheidendes Ereignis innerhalb seiner existentiellen Wirklichkeit. Die Frage nach der Erkenntnis der Offenbarung kann also nur beantwortet werden, wenn die nach der Wirklichkeitserkenntnis überhaupt ihre Antwort gefunden hat. So ist für Gogarten und Bultmann das Problem: Vernunft und Offenbarung nur ein Teilproblem der umfassenderen Frage: Vernunft und Wirklichkeit. Daß die Vernunft gegenüber der Natur, dem innerweltlich Vorhandenen ihr Recht hat, wird weder von Gogarten noch von

¹²⁵⁾ a. a. O. S. 42.

¹²⁶⁾ a. a. O.

Bultmann geleugnet. Die Natur steht dem Menschen zur Verfügung, er darf sie begreifen, sich unterwerfen. Die Natur wird von zeitlosen Gesetzen beherrscht. Darum können diese Gesetze in ebenso zeitlosen Sätzen von der Vernunft begriffen werden. Dasselbe gilt von der Historie, sofern sie nicht die eigentliche geschichtliche Wirklichkeit, sondern einfach historische Tatsachen rekonstruieren will. Anders ist es, wenn der Vernunft die eigentliche, existentielle Wirklichkeit des Menschen zu erfassen sucht.

Für G o g a r t e n ist dies das uns beanspruchende Du des Nächsten. Diese Wirklichkeit erkennen wir ja nur in ihrem Anspruch, wenn wir uns ihr unterwerfen. Hier an der eigentlichen Wirklichkeit muß die Vernunft mit ihrer Tendenz das wirkliche zu begreifen, zu deuten, sich zu unterwerfen, ihre Grenze finden. Und doch ist es gerade das Streben der Vernunft, auch diese existentielle Wirklichkeit sich zu unterwerfen. Die Vernunft in ihrem Universalstreben als theoretische Vernunft, das Wirkliche zu vergegenständlichen, sich anzueignen, über es zu verfügen, als praktische Vernunft an die Stelle der konkreten Verantwortung gegenüber dem Nächsten die Selbstverantwortung des vernünftigen Wesens zu setzen, ist der vielleicht deutlichste Ausdruck für die sündige Emanzipation des Ich vom Du, seiner Isoliertheit von der eigentlichen Wirklichkeit. Gerade in ihrem Streben, sie zu erfassen, verschließt sich ihr die Wirklichkeit. Die „Welt“, die sie zu erfassen glaubt, ist eine abstrakte, zeitlose, illusorische. Die Vernunft „zieht von dem betreffenden Gegenstand alles, was an ihm zur Zeit und zum Raum gehört, ab und behält dann etwas übrig, was in einen zeit- und raumlosen Begriff eingeht, und was dort, wo man von den Bedingungen und Verhältnissen und Zusammenhängen, die in der Zeit und im Raum gelten, abzusehen vermag, auch von Bedeutung und brauchbar sein mag. Das heißt aber, es ist brauchbar in einer Begriffswelt, in der es keinen Raum und keine Zeit gibt. Wir aber leben nicht und auf gar keine Weise

jenseit von Raum und Zeit, sondern wir leben ganz und gar und mit allem, was wir sind und tun, in Zeit und Raum und unter ihren Bedingungen, Verhältnissen und Zusammenhängen¹²⁷⁾. Von der Wirklichkeit in ihrer zeitlichen und räumlichen konkreten Gebundenheit wird dabei gerade abgesehen, „das Leben, soweit es der Zeit und dem Raum angehört, in einem letzten Sinne entwertet“¹²⁸⁾. Die Wirklichkeit des anderen wird nicht gesehen, es bleibt bei dem einsamen, isolierten, zeitlosen Vernunft-Ich. Die Vernunft hat es immer mit einer zeitlosen Wesenswelt zu tun, darum nicht mit der konkreten Wirklichkeit. Wie die Realität des Menschen, so wird auch die Gottes übersehen. Denn Gott wird nur in der existentiellen Situation des Menschen erkannt. Die Vernunft bringt es daher nur zur leeren Gottespekulation, die Gott entweder mit dem Vernunft-Ich des Menschen identifiziert, oder ihn wenigstens zum Mittel macht, mit dem der Mensch sich die Wirklichkeit unterwirft, auf alle Fälle zu einem menschlichen Götzenbild.

Echte Wirklichkeitserkenntnis und darum echte Gotteserkenntnis gibt es erst da, wo der Mensch auf seinen Vernunftsanspruch verzichtet, und auf den an ihn gerichteten Anspruch des Du, der zugleich ein Anspruch Gottes ist, hört, d. h. sich ihm unterwirft. Diese Erkenntnis ist in keiner Weise ein Begreifen, Deuten, Einordnen — das hieße ja gerade den Anspruch des andern nicht als Anspruch hören —, sondern nichts weiter als das Wort des anderen im prägnanten Sinne, in dem er mir nicht dies oder jenes mitteilt, sondern mich selbst beansprucht, als Autorität hinnehmen, sich sagen lassen. Das Wort hören und ihm gehorchen ist da eins. Ohne das eine gibt es auch nicht das andere. Nun kann man das Wort sich nur so wirklich sagen lassen, daß man es sich immer wieder sagen läßt. Denn der Anspruch

¹²⁷⁾ Friedr. Gogarten, Ich glaube an den dreieinigen Gott 1926, S. 7.

¹²⁸⁾ a. a. O. S. 9.

des anderen an uns ist ja nicht an uns als zeitlose Wesen gerichtet, sondern trifft uns nur dann, wenn er uns in unserer konkreten, an ein bestimmtes Jetzt und Hier gebundenen Existenz trifft. Deshalb kann man die Erkenntnis des Wortes niemals so besitzen, wie man eine Naturerfahrung besitzt, wenn man sie einmal gemacht hat, sondern man kann das Wort nur immer neu hören. Man kann also das Hören des Wortes nicht bei sich bewahren, weil man nicht über es verfügt, sondern davon abhängig ist, daß es einem immer neu gesagt wird. Was hier von dem Hören auf den Anspruch des Nächsten überhaupt gilt, das gilt im besonderen Maße von dem Vernehmen des Offenbarungswortes als einer qualifizierten Begegnung mit einem Du, ohne die es überhaupt kein Hören auf den Du-Anspruch gibt. Ist das Offenbarungswort das Wort eines Du, das sich uns in diesem Wort ganz hingibt, uns aus unserer Ich-Einsamkeit befreit, so kann es auch hier kein vernunftmäßiges Begreifen, Deuten, Beurteilen geben, sondern nur ein immer wieder neues Hören und Sich-unterwerfen. Wollen wir es doch noch irgendwie begreifen, so hören wir es nicht mehr als Wort, sondern messen seinen etwaigen Inhalt als einen zeitlosen an unseren uns ebenso zeitlos zur Verfügung stehenden Anschauungen. Der Erkenntnisakt des Ich gegenüber dem Offenbarungswort besteht eben in der lebendigen Bewegung der Unterwerfung, des Gehorsams, des Sichsagenlassens.

Nun steht das sündige Ich des Menschen in seiner Ich-gebundenheit in dem ständigen Streben, dem Anspruch des Du, dem Offenbarungswort sich zu entziehen, d. h. das Wort sich nicht sagen zu lassen, sondern es sich selbst zu sagen. So steht denn auch die Theologie, die ja erst durch das immer neue Hören auf das Wort sinnvoll wird, in ständiger Versuchung, an die Stelle des Wortes, der Offenbarung eine Lehre über das Wort, die Offenbarung zu setzen, d. h. also sich selbst an die Stelle der Offenbarung zu stellen. Darum ist die Theologie, die Lehre von der Offenbarung nur dann

sachgemäß, wenn sie „im permanenten Protest, in der dauernden Gut gegen das menschliche Geistesleben, gegen das Sich-selbst-sagen des menschlichen Geistes“ steht. „Dieser Protest ist permanent, weil das menschliche Geistesleben dauernd produktiv ist, so wie alles Lebendige sich in nie ruhender Tätigkeit befindet.“ „Da die Theologie menschliches Denken ist, so wird ihre ständige Sorge sein müssen, daß sie nicht der Produktivität und der Selbstgesetzlichkeit dieses Denkens folgt, sondern daß sie in ständiger Hemmung und Durchbrechung dieser Produktivität und Selbstgesetzlichkeit in der Sörigkeit des Wortes Gottes bleibt. Das wirkt sich praktisch so aus, daß die Theologie gar nicht reden kann, ohne die ständige Wendung gegen die eigenen Aussagen, d. h. gegen das direkte Verständnis und die direkte Annahme dieser Aussagen, oder ohne daß sie paradox redet. Was da im Denken und Sagen geschieht, ist, so könnte man das etwa ausdrücken, eine dauernde Vertauschung des Subjekts. Das Subjekt des theologischen Denkens und Redens ist der Mensch, notwendigerweise, denn wie sollten wir reden und denken, ohne das Subjekt zu sein; aber das ändert nichts daran, daß alles dieses Denken und Reden doch nur dann dasjenige sagt und denkt, was es soll, wenn nicht der Mensch, sondern Gott das Subjekt ist¹²⁹⁾. Dabei ist aber zu bedenken, daß die damit gegebene Dialektik der Theologie nicht eine spezifische Dialektik des Gottes, des Offenbarungsbegriffes ist, sondern eine Dialektik der Wirklichkeit, des Daseins, d. h. der verantwortlichen Beziehung zum Du, in der die Offenbarung wirkliches Geschehen ist.

Bei Bultmann wie bei Gogarten wird die Vernunftstranzendenz der Wirklichkeit in der Nichtverfügbarkeit der menschlichen Existenz begründet. Nach Gogarten hat diese Nichtverfügbarkeit in der Abhängigkeit des existierenden Ich vom Du, bei Bultmann in der Zeitlichkeit menschlicher

¹²⁹⁾ Friedr. Gogarten, *Theolog. Tradition und theologische Arbeit* 1927, S. 28/29.

Existenz ihren Grund. „Der konkrete Mensch existiert nur in der Jeweiligkeit seines zeitlichen Seins, in seiner Geschichtlichkeit und damit in völliger Ungesicherheit“¹³⁰). „Wir verstehen unter der Geschichtlichkeit des menschlichen Seins, daß sein Sein ein Seinkönnen ist, d. h. daß das Sein des Menschen seiner Verfügung entnommen ist, jeweils in konkreten Situationen des Lebens auf dem Spiele steht, durch Entscheidungen geht, in denen der Mensch nicht je etwas für sich wählt, sondern sich selbst als seine Möglichkeit wählt“¹³¹). Wenn dann der Gehorsam gegen Gottes Willen in der Offenbarung, die dem Menschen zwar nicht verfügbare aber von Gott aus mögliche Möglichkeit des Menschen ist, so ist die Offenbarung als Erschließung der eigentlichen Möglichkeit des Menschen gerade das, worüber er nicht verfügen kann, was er nicht erkennt, wenn Gott es ihm nicht erschließt, indem er ihm diese Möglichkeit schenkt, die immer nur als „zukünftige“ gegenwärtig ist. So ist denn jede Aussage über die Offenbarung nur dann wahr, d. h. nur dann erschließt sie die Offenbarung, wenn Gott diese Möglichkeit gibt. Sie hat ihre Wahrheit nicht als zeitlose Aussage, sondern allein an ihrem existentiellen Ort. Sie hat es nicht mit einem zeitlosen Gottesbegriff zu tun, sondern mit dem mit uns in unserer Existenz handelnden Gott. Außerhalb dieses von Gott bedingten Geschehens ist sie unwahr, sie hat „die Wahrheit des zeitlichen Redens“¹³²), darum trägt die Offenbarungserkenntnis „dialektischen“ Charakter — nicht weil sie durch einen entgegengesetzten Satz limitiert und ergänzt würde, sondern weil sie immer aufs Neue ge-

¹³⁰) Rud. Bultmann, Die Frage der dialektischen Theologie (zwischen den Zeiten 1926, S. 50).

¹³¹) Rud. Bultmann, Die Bedeutung der „Dialektischen Theologie“ für die neutestamentliche Wissenschaft (Theol. Bl. 1928 Nr. 3, Sp. 59/60).

¹³²) a. a. O. Sp. 58.

wonnen werden muß¹³³⁾, weil die theologische Aussage nie die Gewähr dafür hat, daß Gott sich in ihr erschließt. Nur dann, d. h. als von Gott autorisierte Verkündigung redet sie von der Offenbarung. So ist die Dialektik der Offenbarung nicht in der Offenbarung selbst begründet, sondern in der Existenz in ihrer Zeitlichkeit. Und so unterscheidet sich diese Dialektik von jeder philosophischen dadurch, daß sie die Dialektik nicht zeitloser Wahrheiten, sondern zeitlicher, allein im konkreten, persönlichen Miteinander menschlichen Daseins in der Zeitlichkeit ausgesprochener und gültiger Sätze ist.

III. Die Geschichtlichkeit der Offenbarung.

Wenn Barth und Brunner das Verhältnis von Offenbarung und Geschichte bestimmen, dann setzen sie dabei die Geschichte als eine fertige, jederzeit und jedem zugängliche Größe voraus. Sie setzen voraus, daß jeder wissen könne, und daß darüber unter allen Verständigen, Gläubigen wie Ungläubigen, Einigkeit bestehe, was Geschichte sei. Sie verstehen dann unter Geschichte den zeitlichen Ablauf des Menschheitslebens, die Kette der geschehenen Ereignisse, die jederzeit zum Objekt der Historie gemacht werden können. Sie leugnen gewiß nicht, daß die so verstandene Geschichte nicht aus sich selbst gedeutet werden kann, sondern in einem unanschaulichen Geschehen seine Wurzel hat, das allein im Glauben sich erschließt. Aber dies unanschauliche Geschehen, auf das etwa die Worte: Schöpfung und Sündenfall hinweisen, ist für sie nicht mehr Geschichte, sondern der urgeschichtliche Hintergrund der Geschichte, der von dem Vordergrund, Geschichte genannt, wohl zu unterscheiden ist. Dieser Vordergrund gibt den Boden für den Geschichtsbegriff, der bei der Frage: Offenbarung und Geschichte vorausgesetzt wird. Anders ist es bei G o g a r t e n und B u l t m a n n, sie gehen von der Voraussetzung aus, daß der Mensch über seine eigent-

¹³³⁾ a. a. O. Sp. 60.

liche Wirklichkeit, d. h. eben über die Geschichte, gar nicht verfügt, also auch theoretisch nicht, so daß gerade das, was sich der Historie zum Konstatieren, Begreifen, Ordnen darbietet, nicht die Wirklichkeit der Geschichte ist. Die Geschichte ist „kein geschichtsphilosophisch zu deutendes und zu verstehendes System“, „keine in sich abgeschlossene Totalität und Individualität“¹³⁴). „Das Verhältnis des Menschen zur Geschichte ist ein anderes als das zur Natur“¹³⁵). Die Geschichte kann er nur erfassen als einer, der in ihr drin, nicht etwa über ihr steht, während er sich die Natur als etwas von ihm unterschiedenes gegenüberstellen kann. Wie der Mensch nicht über seine Existenz verfügt, so auch nicht über die Geschichte, in der er mit seiner Existenz drinsteht. Denn Geschichte ist Entscheidung und kann nur in der Entscheidung begriffen werden. Sie ist das paradoxe Ineinander von Vergangenheit und Gegenwärtigkeit. Ein geschichtliches Ereignis ist nicht wie ein Naturgeschehen schlechthin vergangen, sobald es eingetreten ist, sondern, sofern es Entscheidung war, ist es als Vergangenes gegenwärtig, und nur sofern es existentielle Gegenwart hat, ist es ein geschichtliches. Es kann nicht abgesehen von der entscheidungsvollen Gegenwärtigkeit erschlossen werden. „Geschichte ist weder nur was einmal geschehen ist, noch nur das, was heute geschieht. Sondern Geschichte ist das durchaus zwiefältige Geschehen, das in der unaufhörlichen Begegnung von Vergangenen und Gegenwärtigem geschieht“¹³⁶). Von diesen ganz allgemeinen Voraussetzungen des Geschichtsbegriffs aus ist es verständlich, daß das Problem: Offenbarung und Geschichte damit auf einer ganz anderen Grundlage erörtert wird, als sie bei Barth und Brunner gegeben ist. Bei dem Verständnis der Geschichte als dem paradoxen Ineinander von Vergangenen

¹³⁴) Friedr. Bogen, Ich glaube an den dreieinigen Gott 1926, S. 67.

¹³⁵) Rud. Bultmann, Jesus 1926, S. 7.

¹³⁶) Friedr. Bogen, Ich glaube ... a. a. O. S. 103.

und Gegenwärtigem steht sie zum Wesen der geschichtlichen Offenbarung, für die ja dieselbe Paradoxie von Vergangenheit und Gegenwärtigkeit gilt, nicht mehr in dem absoluten Gegensatz, wie er bei Barth und Brunner vorausgesetzt wird. Das Dilemma von Geschichtlichkeit und Ungeschichtlichkeit der Offenbarung, wie wir es oben darstellten, wird gelöst durch eine neue Besinnung auf das Wesen der Geschichte, eine Besinnung, die den Geschichtsbegriff, der Voraussetzung jenes Dilemmas war, als unangemessen aufhebt. Es braucht hier nur daran erinnert zu werden, daß Gogarten wie Bultmann damit nur den Weg fortsetzen, den schon Wilh. Herrmann zur Lösung des Offenbarungsproblems — allerdings unter völlig anderen philosophischen Voraussetzungen — eingeschlagen hatte.

Geschichte ist Entscheidung, sagten wir eben. Worin besteht diese Entscheidung nach Gogarten? Nach allem, was wir über Gogartens Ansatz ausgeführt haben, in nichts anderem als in der Entscheidung, die das Wesen der menschlichen Existenz bestimmt: in der Begegnung zwischen Du und Ich¹³⁷). Sie ist das Ereignis, das ein vergängliches Du mich beansprucht, und ich mich diesem Anspruch gegenüber entscheide. „Geschichte ist also etwas, was in der Gegenwart geschieht“¹³⁸). Ist nun aber Geschichte das Ineinander von Vergangenheit und Gegenwärtigkeit, so ist sie genauer zu bestimmen als gegenwärtige Begegnung des Ich mit einem vergangenen Du. „Für den Geschichtsbegriff, den wir suchen,

¹³⁷) In dieser Bestimmung der Geschichte hat Gogarten schon einen Vorläufer in Karl Stange. Es ist dabei aber nicht zu übersehen, daß dieser Satz: Geschichte ist Begegnung zwischen Du und Ich bei Stange einen anderen Sinn hat als bei Gogarten. Bei Stange ist er Bestandteil einer in sich ruhenden Geschichtsphilosophie, während für Gogarten dieser Satz in sich gar keine Gültigkeit hat, sondern nur als jeweiliges Bekenntnis dessen, dem in der Begegnung mit dem Du das Wesen der Geschichte erschlossen wird. Die dialektische Fassung des Ich-Du-Verhältnisses fehlt deshalb bei Stange.

¹³⁸) Gogarten, Ich glaube... S. 71.

und demgemäß Geschichte die Begegnung von Du und Ich ist, ist nur dasjenige Vergangene als Geschichte gegenwärtig, in dem mir ein Du begegnet, von dem ich zur Entscheidung aufgerufen werde. . . . Nicht was ich aus der Vergangenheit zum Leben rufe, ist Geschichte oder vermag Geschichte zu werden, sondern Geschichte ist nur, was mich als Vergangenes gegenwärtig zur Entscheidung ruft, was als konkrete Wirklichkeit seinen Anspruch an mich stellt, was mir als Du gegenwärtig begegnet und mich anspricht und mich durch diesen Anspruch unlösbar an sich bindet¹³⁹⁾. Mit dieser Bestimmung soll nun keineswegs die Gesamtgeschichte in lauter Einzelgeschehnisse aufgelöst werden, denn es ist bei dieser Begegnung ja gar nicht von einem isolierten Du und einem isolierten Ich die Rede, sondern von dem im Geschehen drinstehenden konkreten Du und Ich. Außerdem gibt es die Begegnung nur auf Grund dessen, daß Gott der Schöpfer dieser Begegnung, des konkreten Du und Ich ist. Gott ist aber der Schöpfer des Du und Ich allein als Schöpfer der Gesamtgeschichte und nur als Schöpfung Gottes, allein für den Schöpferglauben hat die Geschichte eine Einheit. Die Konzentrierung des Geschichtsbegriffs auf die gegenwärtige Begegnung mit dem vergangenen Du hat also allein den Sinn, daß wir nur in dieser Begegnung erkennen, was Geschichte ist, und daß nur in dieser Begegnung und im Schöpferglauben die Gesamtgeschichte uns zur Einheit wird.

So ist denn die Geschichte der Dialektik des Daseins, der Dialektik des Vergangenen und Gegenwärtigen, des Sichtbaren und Unsichtbaren unterworfen¹⁴⁰⁾. Sichtbar ist an einem geschichtlichen Ereignis seine Vergangenheit, Zufälligkeit, Relativität, Sinnlosigkeit; unsichtbar ist seine Gegenwart, sein entscheidungbringender Anspruch, seine Geschöpflichkeit, seine Stellung im Zusammenhang der Einheit-

139) a. a. O. S. 83.

140) vgl. Bogarten, Ich glaube . . . a. a. O. S. 79/80.

lichen von Gott gesetzten Geschichte. Nur wenn diese Dialektik der Geschichte nicht zu gunsten der einen oder der anderen Seite aufgelöst wird, wird von der Geschichte sachgemäß geredet. Damit haben wir den Geschichtsbegriff umschrieben, der die Grundlage für Boganterns Lösung ist.

Nun ist der geschichtliche Tatbestand dieser, daß der Anspruch des Du an das Ich wohl dauernd ergeht, aber vom Ich nicht gehört, geschweige denn erfüllt wird. Darum ist das, was in der Regel geschieht, gar nicht Geschichte. Die Geschichte kommt nicht zu ihrem Sinn, der in der Nächstenliebe und im Schöpferglauben läge. Geschieht aber Geschichte erst da, wo der Anspruch des Du als des Geschöpfes Gottes gehört wird, wo an Gott geglaubt wird, wo also Gott selbst seinen Anspruch geltend macht und offenbart, so ist nur da wahre Geschichte, wo Gott sich offenbart, und die Offenbarung, als qualifizierte Begegnung zwischen Du und Ich als Wort Gottes, ist wahre Geschichte im prägnanten Sinne des Wortes. Die Begriffe Offenbarung wie Geschichte weisen auf dasselbe Geschehen hin. Diese wahre Geschichte ist ein bestimmtes Geschehen inmitten der unqualifizierten Gesamtgeschichte. „Es ist die Geschichte des Volkes Gottes, durch das sich Gott aller Welt als der Schöpfer erweisen will, durch das er seine Heilsgeschichte vollbringen will“¹⁴¹). „An die Geschichte dieses Volkes glauben heißt aber, an dieser Geschichte selbst teilhaben. Teilhaben an der Geschichte aber können wir nur, wenn wir uns in der ... Verantwortlichkeit, die wir nur dem Willen Gottes gegenüber haben können, an unsere konkrete zeitliche Situation und ihren Anspruch gebunden wissen. Darin aber wissen wir auch tatsächlich von dem Ganzen dieser Offenbarungs- und Heilsgeschichte, das nicht die aus irgend einer Idee gedeutete Totalität und Einheit des Geschehens ist, sondern eben der Wille Gottes, der der Herr und Schöpfer dieser Geschichte

¹⁴¹) Boganter, Ich glaube ... a. a. O. S. 103.

ist¹⁴²⁾. Die Offenbarungsgeschichte besteht nun darin, daß uns das Wort vergangener Menschen als gegenwärtiger Du-Anspruch als Anspruch Gottes gegenwärtig anredet. Dies bekennet nun der christliche Glaube von den Männern der biblischen Geschichte, und zwar zunächst von dem Wort des alten Bundes. Das alttestamentliche Wort hat nicht Autorität als Mitteilung zeitloser Ideen oder historischer Daten, sondern als Anspruch eines von Gott qualifizierten Du. „Es sind die Menschen des Volkes Israel, in deren Anspruch an ihre Mitmenschen Gott seinen eigenen Anspruch an die Menschen stellt“¹⁴³⁾. Wird der Anspruch des Du nur im Glauben an den Schöpfer Gott erfüllt, so ist das alttestamentliche Wort zugleich die Forderung der Nächstenliebe und des Schöpferglaubens. Es ist Offenbarung des Gesetzes, aber nicht als einer zeitlosen Idee, sondern eines konkreten Anspruchs. Es ist die Forderung der verantwortlichen Ich-Du-Beziehung, nicht seine Erfüllung, aber doch zugleich die Verheißung der Erfüllung, die Verheißung, daß in dieser Geschichte des Volkes Gottes, in die der Mensch durch das Hören des alttestamentlichen Wortes hineingestellt ist, ihm die Durchbrechung seiner Ich-Gebundenheit, die Erfüllung seiner Du-Gebundenheit durch die Hingabe eines Du an ihn zuteil wird. Die Begegnung mit dem alttestamentlichen Wort ist also selbst noch nicht qualifizierte Geschichte, Offenbarung im vollen Sinne, weil dazu unser Gehorsam gegenüber dem Gesetz die Erfüllung des Du-Anspruchs gehört, die wir nicht leisten können.

Vollendung der Geschichte wie der Offenbarung ist erst in Jesus Christus, der das Gesetz, den Anspruch des Du auf unsere Liebe stellvertretend für seine Brüder erfüllt. „Und er erfüllt das Gesetz, indem er in der reinsten und ausschließlichen Bestimmtheit durch ihren Anspruch, in der unbedingten Verantwortung gegen sie, mit dem Worte, das er zu

¹⁴²⁾ a. a. O. S. 104.

¹⁴³⁾ Bogarten, Ich glaube . . . a. a. O. S. 122.

ihnen spricht, sich selbst ihnen gibt¹⁴⁴). Da er sich selbst in seinem Wort gibt, ist er selbst das Wort, das er spricht. Jesus gibt sich den Menschen bedingungslos, er geht ihm nach in seine Gottlosigkeit, setzt sich seiner Feindschaft bis zum Tode aus, und, indem er den Sünder liebt, erfüllt er dessen Anspruch auf Liebe und erlöst ihn aus seinem Ich-gefängnis. Allein in der Begegnung mit der Liebe Christi kommt es zur qualifizierten Ich-Du-Begegnung, zur wahren Geschichte, zur Offenbarung. Denn, sofern Jesus in seiner Liebe zu den Menschen Gottes Werk ist, sofern er darin Gott gehorcht, ist seine Liebe die Offenbarung der Liebe Gottes, sein Wort das Wort Gottes. „Wer sich darum zu Jesus Christus und zu seinem sündenvergebenden Wort bekennt, bekennt sich eben damit zu Gott dem Schöpfer, der in Jesus Christus der Erlöser ist, und er bekennt eben damit, daß Jesus Christus Gott ist¹⁴⁵). „Ist es der Anspruch des Wortes Jesu Christi, daß es Gottes Wort ist, so macht es diesen Anspruch deshalb, weil es im Gehorsam gegen Gott, weil es in der Erfüllung von Gottes Willen gesprochen wird. Es kann darum gar nicht anders, als diesen Anspruch machen. Ein Wort aber, das wirklich im Gehorsam gegen Gott gesprochen wird, ist in Wahrheit Gottes Wort¹⁴⁶). „Gott selbst ist es, der in Knechtsgestalt kommt, der in einer unerhörten Umkehrung seine Schöpfergewalt in den Gehorsam verwandelt, indem er sich den Menschen hingibt und sich in seiner ganzen Existenz — der Existenz eines Knechtes! — von der Not, der Sünde, der Schuld, dem Ungehorsam des Menschen bestimmen läßt¹⁴⁷). Indem er so seine Liebe offenbart, führt er zugleich seinen eigenen Anspruch durch. Denn

¹⁴⁴) Friedr. Bogen, Was ist Wort Gottes? (Zwischen den Zeiten 1927, S. 323.)

¹⁴⁵) Bogen, Ich glaube ... a. a. O. S. 158.

¹⁴⁶) Bogen, Was ist ... a. a. O. S. 327.

¹⁴⁷) Friedr. Bogen, Protestantischer Glaube (Zeitwende 1927, Heft 10, S. 314).

indem er sich durch meinen Anspruch bestimmen läßt, nimmt er mich restlos gefangen und bestimmte mein Leben und Sein.

Ist nun das Wort Jesu Christi im ausgeführten Sinne Offenbarung Gottes, so kann es das nur sein, weil und wenn es geschichtlich ist, d. h. als Vergangenes gegenwärtig ist. Das ist aber nur möglich, wenn es überliefert ist. Diese Überlieferung kann aber wiederum nicht in einer historischen Urkunde bestehen — denn eine Urkunde redet ja nur von dem Geschehen, das als solches abgeschlossen, nur vergangen ist. Die Überlieferung des Wortes Jesu Christi muß also selbst „geschichtlich“ im prägnanten Sinne des Wortes sein. Es kann nur in dem Bekenntnis zu dem Worte Jesu Christi bestehen, das zugleich dessen Anspruch an mich, es zu hören, an mir geschehen zu lassen, geltend und eben darin das vergangene Wort Jesu zu einem gegenwärtigen Entscheidung fordernden macht. Natürlich kann dieses Bekenntnis nicht selbst über das Wort Jesu gleichsam verfügen und sich damit selbst an seine Stelle setzen, sondern es ist darauf angewiesen, daß ihm das Wort Jesu immer wieder neu gesagt wird, und daß Gott durch das bekennende Wort selbst den Anspruch des Offenbarungswortes geltend macht. Trotzdem gibt es kein Hören des Offenbarungswortes ohne die Vermittlung der Verkündigung, die im Gehorsam gegen das Wort Jesu gesprochen ist. Ist dieses Wort des Bekenntnisses nun das Wort der Bibel und der Gemeinde, so ist nur in dem Wort der Bibel und der Kirche das Wort Gottes, die Offenbarung gegenwärtig. Dieses Bibelwort und Gemeindevort, das nichts anderes als das Wort Jesu Christi ist, ist nur dann wirklich Offenbarung, wenn es in der Ich-Du-Begegnung zwischen Menschen gesprochen wird. Indem Menschen sich einander es sagen und allein darin erfüllen sie den Anspruch des anderen auf Liebe. Das Geschehen dieses Wortes zwischen Menschen durch Bibelwort und kirchliche Verkündigung ist der Vollzug der wahren Geschichte, der Offenbarungsgeschichte, die in der Gegenwart des vergangenen Gottes-

wortes besteht. Nur als im ausgeführten Sinne geschichtlich-gegenwärtiges ist das vergangene Gotteswort historischen Zweifeln gegenüber gesichert. Denn nur das, was schlechthin vergangen ist, nicht was zugleich geschichtlich-gegenwärtig ist, kann durch historische Zweifel angefochten werden. Wird das Wort Jesu Christi nicht als geschichtlich-gegenwärtiges gehört, so ist es als vergangenes ebenso zweifelhaft, wie andere historische Fakta.

Noch deutlicher als Hogarten zeigt sich Bultmann in seiner Auffassung von der Offenbarung als Schüler Wilh. Herrmanns. Bei Bultmann wie bei Herrmann ist das Bestreben maßgebend, einen Geschichtsbegriff zu gewinnen, der dem vergangenen Geschehen Autorität gibt, der es in die Wechselbeziehung existentieller Lebendigkeit hineinstellt und damit die Möglichkeit gibt, die Offenbarung als geschichtliche zu verstehen, ohne sie der Neutralität und Zweifelhafteit historischer Tatsächlichkeit auszuliefern. Der Unterschied zwischen Herrmann und Bultmann ist nur der, daß Herrmann von der neukantischen Philosophie ausgeht, während Bultmann die phänomenologische Philosophie Heideggers zum Ausgangspunkt nimmt.

Wie für Hogarten, so ist auch für Bultmann Geschichte Entscheidung. Die menschliche Existenz ist „geschichtlich“, weil sie ihr Sein in der Entscheidung hat. Worin besteht die Entscheidung? In der Wahl der „zukünftigen“ Daseinsmöglichkeit, sei sie nun Tod oder Leben, Liebe oder Haß, Gott oder Welt. Geschichte ist also die Entscheidung gegenüber der in der Gegenwart auf uns zukommende Möglichkeit unseres Daseins, die zugleich die in der Vergangenheit verfallene Daseinsmöglichkeit wiederholt¹⁴⁸⁾. Versteht man nun unter Geschichte im engeren Sinne nicht das Geschehen als solches, sondern das vergangene Geschehen, so ist Geschichte dasjenige Vergangene, in dem „jeweils eine Möglichkeit

¹⁴⁸⁾ Vgl. dazu Heideggers Geschichtsbegriff: Sein und Zeit 1927, S. 392 ff.

menschlicher Existenz ergriffen ist und sich ausspricht¹⁴⁹). Nicht die historische Tatsächlichkeit ist als solche schon „Geschichte“, sondern die Daseinsmöglichkeit, die in jener individuell abgeschlossenen Tatsächlichkeit ergriffen ist. Nun ist eben dies gewesene Dasein nichts, was sich innerhalb der Sphäre historischer Tatsächlichkeit als solches erfassen ließe. Denn das Sein des Daseins hat nicht den Charakter des Vorhandenen wie die Dinge der Welt, sondern des „Seinkönnens“. Geht es dem gewesenen Dasein also irgendwie um sein Seinkönnen, so kann ich von ihm offenbar nur dann wissen, wenn ich die Seinsmöglichkeiten des menschlichen Daseins kenne. Diese Seinsmöglichkeiten kenne ich aber nur, indem ich sie ergreife, und nur in dem Augenblick, indem ich sie ergreife, so erkenne ich also vergangene Geschichte nur, sofern das in ihr ergriffene Seinkönnen meine eigene Daseinsmöglichkeit ist, und sofern ich sie im Augenblick als meine Daseinsmöglichkeit ergreife. Nun verfüge ich aber gar nicht über meine Daseinsmöglichkeit, sondern bin darauf angewiesen, daß sie mir in der Begegnung mit der Geschichte erst erschlossen wird. Die Geschichte zeigt mir dann erst die Möglichkeit meines eigenen Daseins und ich erkenne das gewesene Dasein, indem ich mich gegenüber der in ihm erschlossenen Existenzmöglichkeit entscheide. Das geschichtliche Faktum „redet, indem es von meiner Existenz redet, von mir, und ich begegne ihm nicht betrachtend und konstatierend, sondern in echter Frage und Lernbereitschaft, und es kann mir zur Autorität werden“¹⁵⁰). Geschichte im vollen Sinne ist also nur dasjenige vergangene Geschehen, das mir die Möglichkeit meines Daseins erschließt, und dadurch als beanspruchende Autorität mich in die existentielle Entscheidung stellt. Nur in der gegenwärtigen existentiellen Begegnung

¹⁴⁹) Rud. Bultmann, Die Bedeutung der „dialektischen Theologie“ für die neutestamentliche Wissenschaft. (Theol. Bl. 1928 Nr. 3, Sp. 60.)

¹⁵⁰) Bultmann, Die Bedeutung der dialektischen Theologie usw. a. a. O. Sp. 62.

mit dem Anspruch des Vergangenen gibt es Geschichte. Dies gilt nicht bloß für die biblische Geschichte, sondern für jede Geschichte. Es handelt sich dabei nicht um einen besonderen theologischen Geschichtsbegriff, sondern um eine kritische Besinnung über das Wesen der Geschichte überhaupt, das dann allerdings auch die Möglichkeit und den kritischen Maßstab für das Verständnis der geschichtlichen Offenbarung gewährt.

Erst diese Besinnung auf das Wesen der Geschichte macht die geschichtliche Autorität der Offenbarung verständlich. Wie in der vergangenene Geschichte überhaupt immer schon eine Möglichkeit menschlicher Existenz erschlossen ist, sofern ich sie als mein eigenes Seinkönnen ergreife, so ist nach der Behauptung des christlichen Glaubens in der biblischen Verkündigung¹⁵¹⁾ die eigentliche Möglichkeit menschlicher Existenz, nämlich sich von dem Schöpferanspruch Gottes bestimmen zu lassen und sich selbst als Geschöpf zu wissen, zugänglich geworden. Indem das biblische Zeugnis mir mein Dasein als Schöpfung Gottes, als von Gott beanspruchtes erschließt, und mir darum wieder Zukunft gibt, wird es mir zur schlechthinnigen geschichtlichen Autorität und zur Offenbarung Gottes, da es mich in die Begegnung mit dem Anspruch Gottes führt. Die Offenbarung ist also zunächst einmal schon darum geschichtlich, weil sie in einem geschichtlichen Buche, in der von geschichtlichen Menschen ergriffenen und ausgesprochenen Daseinsauslegung begegnet.

Doch das biblische Zeugnis hat seine Offenbarungsautorität nicht in sich selber, sondern von dem Offenbarungsfaktum, das es verkündigt¹⁵²⁾. Die christliche Verkündigung in der Schrift bezeugt, daß in dem geschichtlichen Faktum Jesus

¹⁵¹⁾ vgl. Bultmann, Der Begriff der Offenbarung a. a. O. S. 44/45.

¹⁵²⁾ „Aber das tut es nicht in dem Sinne, daß es sich selbst überflüssig macht, wenn es dem Hörer das Wissen um dies Faktum vermittelt hat, so daß es nur die Rolle des Vermittlers hätte, sondern es gehört selbst mit zum Faktum.“ (Die Bedeutung des geschichtlichen Jesus für die Theologie des Paulus, Theol. Bl. 1929 Nr. 6, Sp. 148.)

Christus dem Menschen der Anspruch Gottes begegnet und ihm wieder Zukunft eröffnet ist. Gott hat seinen Anspruch dadurch geoffenbart, daß er Menschen zu Trägern seines Wortes auswählt. Zunächst kommen da die Propheten des alten Bundes in Betracht. Das Wort der Propheten war aber nur an die Israeliten gerichtet und war, wie die Vielheit der Propheten zeigt, nicht endgültiges Wort Gottes, das endgültige Wort hat Gott erst durch Jesus Christus gesprochen. So besteht denn das Offenbarungsfaktum, von dem die biblische Verkündigung redet in der Tatsache, daß Gott in der Verkündigung, dem Wort Jesu zum letzten Male seinen schon im Wort der Propheten behaupteten Anspruch geltend macht. Indem Gott im Wort Jesu Christi sein Gesetz zur letzten Entscheidung vor den Menschen hinstellt, offenbart er sich eben in der Sendung Jesu. Jesus ist der Offenbarer Gottes als der von Gott Gesandte, als „Träger“¹⁵³⁾ des zur letzten Entscheidung gesprochenen Wortes. Er ist die Offenbarung der Liebe Gottes, der auch dem Sünder gegenüber seinen Anspruch noch aufrecht erhält, ihm darin „Zukunft“ gibt und darin sein Erlöser ist¹⁵⁴⁾. Das Wort Jesu, das den Anspruch und die Liebe Gottes offenbart, ist an seinen Träger gebunden, es ist nicht eine zeitlos gültige Idee, es gilt nicht abgesehen davon, daß Jesus der Gesandte ist und das Wort spricht. Umgekehrt hat Jesus für uns nur dadurch Autorität, daß er der Gesandte, der Träger des entscheidenden Wortes ist¹⁵⁵⁾. Abgesehen von seinem Wort, seiner Sendung hat er keine Offenbarungsautorität.

¹⁵³⁾ K. Bultmann, Jesus a. a. O. S. 40.

¹⁵⁴⁾ vgl. K. Bultmann, Der Begriff der Offenbarung a. a. O. S. 40.

¹⁵⁵⁾ „Das Daß seiner Verkündigung ist ja gerade das Entscheidende,“ („Die Bedeutung“ des geschichtlichen Jesus usw. a. a. O. Sp. 146.)

Das hat wichtige negative Konsequenzen. Die historische Individualität Jesu, sein Leben und Handeln in der historischen Objektivität kommt als Offenbarung nicht in Betracht. Jesus ist „als Faktum der Geschichte nicht ein vorhandenes Faktum der Vergangenheit, das nur in seinen historischen Wirkungen oder in der betrachtenden Erinnerung zur Gegenwart würde. Er darf nicht als Vorhandenes gesehen werden . . . Ein rekonstruiertes ‚Leben Jesu‘ ist Welt. Mit einem allgemein nachweisbaren Faktum ‚Jesus‘ ist Jesus zur Welt gemacht“¹⁵⁶). Offenbarung ist nur das, was uns in die Entscheidung stellt, ausweisbare Tatsachen können uns aber nicht in die Entscheidung stellen, denn wir verfügen über sie. Daher bleiben die historischen Daten des inneren und äußeren Lebens Jesu für den Glauben gleichgültig. „Das geschichtliche Faktum der Sendung Jesu ist also ein zweideutiges Faktum. Sofern es ein Faktum der konkreten Geschichte ist, hat es — wie jedes geschichtliche Ereignis — die Möglichkeit, als ein Vorgang der Vergangenheit, vorfindlich in der durch Erinnerung vergegenwärtigten Vergangenheit, aufgefaßt zu werden. Und doch hat es auch die Möglichkeit, Gegenwart zu sein. Man kann im Aorist davon reden, d. h. als von einem Präteritum, und man kann im Perfektum von ihm reden, d. h. als von einer Gegenwart“¹⁵⁷). Offenbarung ist es nur als zugleich gegenwärtiges Faktum. Gegenwart hat es aber allein als Wort. Doch wenn Bultmann der historischen Begebenheit des Lebens Jesu direkte Offenbarungsbedeutung abspricht, so sind ihm diese Tatsachen doch nicht vollständig gleichgültig. Wichtig ist ihm dabei vor allem der Kreuzestod Jesu. Die Autorität des Wortes Jesu ist durch seinen Kreuzestod in Frage gestellt¹⁵⁸), wie es im

¹⁵⁶) K. Bultmann, Die Eschatologie des Johannesevangeliums (Zw. d. Zeiten, 1928, S. 16).

¹⁵⁷) a. a. O. S. 15.

¹⁵⁸) Bultmann, „Die Bedeutung des geschichtlichen Jesus“ usw. a. a. O. Sp. 147.

Munde dieses historischen Menschen immer schon fragwürdig ist. Das Kreuz gehört zum Offenbarungsfaktum insofern hinzu, als es die Fragwürdigkeit, die Indirektheit der Offenbarungsautorität kennzeichnet. Es hat innerhalb des Offenbarungsfaktums keine positive Bedeutung, wenn es auch als Hinrichtung des von Gott bevollmächtigten Propheten das Gericht über die Welt bedeutet. Die Auferstehung Jesu ist dann dasjenige Faktum, in dem die Person Jesu durch ihr Wort trotz ihres Scheiterns am Kreuzestode, trotz ihrer Vorläufigkeit und Fragwürdigkeit ewig — gegenwärtige Autorität hat. Die Auferstehung Jesu ist als Akt göttlicher Bestätigung gleichbedeutend mit der Gegenwartigkeit des Wortes Jesu¹⁵⁹). Als der Gekreuzigte und Auferstandene ist Jesus in seinem Wort die geschichtliche Offenbarung Gottes.

Wie das geschichtliche Offenbarungsfaktum nicht ein historisch vorfindliches Datum ist, so können wir uns ihm auch nicht unmittelbar gegenüberstellen. Es begegnet uns nur im biblischen Zeugnis von ihm. Wir können nicht an dem Schriftzeugnis vorbei unmittelbar zur geschichtlichen Offenbarung kommen, etwa auf dem Wege historischer Rekonstruktion. Was wir dabei finden, ist nicht das Offenbarungsfaktum. Bultmann berührt sich hier ebenso wie Barth und Brunner mit Martin Kähler darin, daß für ihn nicht der „historische Jesus“, sondern „der gepredigte Christus“ geschichtliche Offenbarung ist. „Sinter den gepredigten Christus zurückgehen heißt die Predigt mißverstehen“¹⁶⁰). Das Offenbarungswort Jesu begegnet uns allein in dem Wort der Schrift, das es uns verkündigt und das Schriftwort ist

¹⁵⁹) „Der göttlichen Heilstat der Auferstehung korrespondiert allerdings ebenso wie dem göttlichen Gericht des Kreuzes ein Weltphänomen in seiner ganzen Zweideutigkeit: das christliche Kerygma, das solange *συνδυαζον* und *μωϋτα* bleibt, bis das Gericht des Kreuzes anerkannt und übernommen ist.“ (Bultmann, „Die Bedeutung des geschichtlichen Jesus“ usw. a. a. O. Sp. 148.)

¹⁶⁰) Bultmann, Der Begriff der Offenbarung a. a. O. S. 41.

nur so Wort an uns, wenn es uns in der kirchlichen Verkündigung bezeugt wird. Schriftwort und Verkündigung verfügen aber wiederum nicht über das Wort Jesu, sondern haben nur Autorität, sofern Jesus durch sie zu uns redet und uns vor die Entscheidung stellt, ob wir der christlichen Verkündigung von ihm glauben wollen oder nicht. Einen Maßstab, an dem wir die christliche Verkündigung auf ihre Autorität prüfen könnten, haben wir nicht, weil sie u n b e d i n g t e Autorität ist. Sie hat ihre Legitimation in nichts Aufweisbarem, sondern allein darin, daß sie das von Jesu autorisierte Wort ist und im Augenblick der Entscheidung als solches gehört wird¹⁶¹). Es verkündigt auch nicht einen Gottesbegriff, und sei es der des Schöpfers und Erlösers, sondern Gott als den Schöpfer m e i n e s jeweiligen Daseins, und als den, der m i c h im Augenblick der Entscheidung erlöst. Seit dem Wort Jesu steht aber j e d e r Mensch, j e d e r Augenblick vor der Möglichkeit, durch Wort und Glauben qualifiziert zu werden.

Bei diesem Verständnis der geschichtlichen Offenbarung ist es nun nicht mehr nötig, historische Tatsachen als Glaubensgrund durch wissenschaftliche Arbeit zu „sichern“. Soweit die historische Arbeit nichts weiter als Rekonstruktion objektiver Tatsachen ist, kommt sie mit dem Glauben nicht in Kollision, der es ja mit einem „geschichtlichen“ Faktum, nicht mit historischen Gegenständen zu tun hat. Der ganze Bestand historischer Tatsachen, auch das Leben Jesu, wird historischer Kritik, ja historischer Skepsis überlassen. So weit historische Arbeit aber V e r s t e h e n von „Geschichte“ in existentieller Begegnung mit ihr ist, ist ihr Vollzug gegenüber der biblischen Verkündigung nichts anderes als die Glaubensentscheidung. Diese Geschichte in ihrem geschichtlichen Anspruch verstehen, heißt sie als Offenbarung erkennen. Geschichtliche Erkenntnis und Offenbarungserkenntnis sind hier identisch.

¹⁶¹) K. Bultmann, Zur Frage der Christologie (Zwischen den Zeiten 1927, S. 163).

Bedeutet „das Verstehen eines Textes das Verstehen seines Verständnisses der menschlichen Existenz aus der Aufgeschlossenheit des Erregten für seine eigene Existenz und ihre Möglichkeiten“¹⁶²⁾, so ist das Verstehen des neutestamentlichen Textes, seiner Daseinsauslegung gleichbedeutend mit dem Verstehen der christlichen Verkündigung. Ist nun geschichtliches Verstehen identisch mit dem Ergreifen der im geschichtlichen Faktum erschlossenen Möglichkeit meines Daseins, so bedeutet das Ergreifen der hier erschlossenen Möglichkeit den Glaubensgehorsam gegenüber der Offenbarung Gottes. Der Glaube ist hier nicht die „Bedingung“ des geschichtlichen Verstehens, sondern Offenbarungserkenntnis und Glaubensentscheidung sind mit ihm identisch. Auch das geschichtliche Verstehen habe ich immer nur im Ergreifen meiner Daseinsmöglichkeit, in der existentiellen Entscheidung. Über beides verfüge ich nicht, sondern geschichtliches Verstehen wie Glauben habe ich nur, wenn mir das geschichtliche Faktum der Offenbarung erschlossen wird. Die Gewißheit des geschichtlichen Offenbarungsfaktums als eines Perfektum-Präsens hängt nicht von historischen Argumenten ab, sondern ist im Akt des geschichtlichen Verstehens, der Glaubensentscheidung gegeben.

¹⁶²⁾ Bultmann, Die Bedeutung der „dialektischen Theologie“ a. a. O. Sp. 62.

3. Kapitel.

Kritik der dialektischen Offenbarungslehre

1. Abschnitt.

Der Fortschritt der dialektischen Offenbarungslehre innerhalb der Geschichte des Problems.

I. Die radikale Fassung des Offenbarungsbegriffs.

Es wird kaum bestritten werden können, daß die Offenbarungslehre der dialektischen Theologie innerhalb der Geschichte des Offenbarungsproblems einen bedeutenden Fortschritt darstellt. Und zwar einfach darum, weil sie einer geistigen Lage entstammt, die dem Verständnis von Offenbarung besonders günstig ist. Wir hatten am Anfang unserer Abhandlung darauf hingewiesen, wie die geistige Lage der Gegenwart, in der der Immanenzglaube, der Geist der Aufklärung erschüttert ist, die Frage nach der Offenbarung des Ewigen wieder lebendig macht, und zwar als Offenbarung im eigentlichen Sinne, als Enthüllung, die in keiner Weise in der Macht des Menschen steht, sondern reines Geschenk ist. Die dialektische Theologie ist das vielleicht deutlichste Symptom dieser geistigen Umwandlung auf theologischem Gebiete. Damit hängt eng zusammen, daß für die Entstehung der dialektischen Theologie die Erfahrung der unbedingten Schranke menschlicher Existenz entscheidend ist, daß für sie also jene Frage nach der Offenbarung des Ewigen, die die gegenwärtige geistige Lage irgendwie überall

beherrscht, erst ihre ganze existentielle Dringlichkeit bekommen hat. Der Mensch hat Gott, seine Offenbarung unbedingtnötig, um zum Frieden seiner Existenz zu kommen. Er braucht ihn nicht, um sich selbst zu befriedigen, zur Vollendung seiner Weltanschauung, seiner Innerlichkeit, sondern um überhaupt als Mensch zu existieren. War die dialektische Theologie durch ihre Zugehörigkeit zu der geistigen Umwandlung, die die Frage nach der Offenbarung überhaupt erst wach rief, veranlaßt, mit dem Gedanken der Offenbarung im spezifischen Sinne überhaupt erst einmal Ernst zu machen, d. h. sie wirklich als Offenbarung, als göttliches Gnadengeschenk, zu dem der Mensch durch seine Vernunft nichts dazuzutun braucht noch kann, ja die er durch sie gar nicht einmal begreifen kann, und ferner wirklich als Enthüllung des ewigen Gottes zu verstehen, so ist sie durch die Erfahrung der unbedingten Existenzschränke genötigt, die Offenbarung als entscheidende existentielle Wirklichkeit, als das Ereignis zu erfassen, in dem der existierende Mensch erst zu seiner Verwirklichung, zu seinem Leben kommt. Letztlich entscheidend ist aber weder das eine noch das andere, sondern die Tatsache — und da versagt alle geistesgeschichtliche Ableitung —, daß die dialektische Theologie einer aus vertieftem Verständnis des biblischen und reformatorischen Zeugnisses quellenden Erkenntnis Gottes selbst entstammt, die gewiß nicht nur in der Theologie und keineswegs nur in dieser Theologie, aber doch in ihr ihren vielleicht prägnantesten Ausdruck gefunden hat, einer Erkenntnis Gottes, die gerade um sein Geheimnis und seine Souveränität weiß. Darum kämpft die dialektische Theologie gegen jede Schwächung des Offenbarungsgedankens, gegen jeden Versuch, die in der Freiheit Gottes stehende Offenbarung schließlich doch wieder zu einem Besitz des Menschen, einer der menschlichen Freiheit und Vernunft zugänglichen und verfügbaren Größe zu machen. Darum redet sie eben dialektisch von der Offenbarung, weil die These der Offenbarung immer in der freien

Gand Gottes bleibt. Diese Theses ist auch nach der Auffassung der dialektischen Theologie gewiß auch Theses menschlicher Anerkenntnis, menschlichen Glaubens. Aber gerade diese Theses der Zustimmung zur Offenbarung, die Glaubensentscheidung steht, so wahr sie Entscheidung des Menschen ist, nicht in seiner Verfügung, sondern ist mit dem göttlichen Testimonium spiritus sancti internum identisch. Sofern die dialektische Theologie durch ihre dialektische Redeweise von der Offenbarung nichts weiter will, als die unbedingte Freiheit Gottes im Offenbarungs- und Glaubensakt, an der dem Neuen Testament gleich wie den Reformatoren lag, die Nicht-Objektivierbarkeit der Offenbarung zur Geltung zu bringen, kommt in ihr erst der christliche Offenbarungsgedanke zu seiner Vollendung. Diese Freiheit Gottes in Glaube und Offenbarung ist zwar vorher auch schon geltend gemacht worden, am stärksten vielleicht von Martin Röhler. Es kommt aber nicht bloß darauf an, sie zu behaupten, sondern mit ihr in der theologischen Rede von der Offenbarung ernst zu machen. Das kann aber nur in der Form dialektisch-antithetischer Rede geschehen, die den konkreten Verzicht auf intellektuell-synthetische Vergegenständlichung der Offenbarung darstellt.

Mit der dialektischen Fassung der Offenbarung hängt eng das eschatologische Verständnis der Offenbarung zusammen. Auch hierin ist die Offenbarungslehre der dialektischen Theologie ein bedeutender Fortschritt, indem sie eine Seite der Sache wieder ins Licht gestellt hat, die für das biblisch-urchristliche Denken von der Offenbarung geradezu entscheidend war. Offenbarung Gottes ist für urchristliches Denken eine eschatologische Wirklichkeit. Gott ist in dieser Weltzeit verborgen. Niemand hat Gott je gesehen, Gott wohnt in einem Licht, da niemand zukommen kann. Im Neuen Aon werden wir Gott schauen, wie er ist. Darum wartet der Christ auf die Offenbarung Gottes. Und darum ist die Offenbarung in Jesus Christus eine uneigentliche, ver-

borgene, die nur die sehen, denen Gott die Augen dafür öffnet, eine geheimnisvolle Gegenwart des prinzipiell Zukünftigen. Die geschichtliche Erscheinung Jesu ist darum als solche nicht Offenbarung Gottes, sondern seine Knechtsgestalt. Erst in seiner Wiederkunft werden wir ihn in seiner himmlischen Herrlichkeit sehen. Mit diesem urchristlichen Verständnis der Offenbarung, das die religionsgeschichtliche Forschung schon rein historisch herausgearbeitet hatte, hat die dialektische Theologie dogmatisch ernst gemacht, indem für sie Gott auch in seiner Offenbarung noch der Verborgene ist. Sie hat sich in ihrem Verständnis der geschichtlichen Offenbarung gegen jeden Versuch gewehrt, das Ereignis göttlicher Offenbarung in ein immanent geschichtliches, und sei es ein sogenanntes heilsgeschichtliches Ereignis umzusetzen, die geschichtliche Erscheinung Jesu irgendwie direkt als Offenbarung zu verstehen. Deshalb redet sie von der Offenbarung in Christus als einem „urgeschichtlichen“, „eschatologischen Ereignis“, in dem sich nichts besonderes in der Welt ereignet hat, sondern die Weltenwende in paradoxer Weise, mitten in der Welt Ereignis geworden ist. In all diesen genannten Punkten hat das genuine Verständnis der Offenbarung durch die dialektische Offenbarungslehre eine wesentliche Vertiefung erfahren.

II. Die Lösung des Konflikts zwischen neuzeitlicher Welterkenntnis und christlichem Offenbarungsbegriff.

Wie im Verständnis des christlichen Offenbarungszeugnisses, so bedeutet die dialektische Offenbarungslehre auch in der Lösung des Konfliktes zwischen Offenbarungszeugnis und moderner Weltanschauung einen wesentlichen Fortschritt. Gerade der Radikalismus, mit dem sie das Anliegen des christlichen Offenbarungsgedankens unverkürzt durchzuführen sucht, gibt ihr die Möglichkeit, mit der neuzeitlichen Welterkenntnis restlos ernst zu machen, und sie doch in ihrem

Gegensatz gegen den christlichen Offenbarungsgedanken zu überwinden.

Zunächst einmal verzichtet sie auf alle Versuche, den Widerspruch zwischen dem christlichen Offenbarungszeugnis und dem modernen Denken durch Abstriche auf einer oder gar auf beiden Seiten auszugleichen. Sie denkt nicht daran, das christliche Offenbarungszeugnis etwa vor dem modernen Denken rechtfertigen zu wollen, die Offenbarung in das heutige Weltbild einzubauen. Sie gibt dem Widerspruch der gegenwärtigen Weltanschauung gegen den christlichen Offenbarungsbegriff zunächst einmal restlos recht und überwindet ihn dann, indem sie ihn dem theologischen Verständnis der Offenbarung einordnet. Betont die moderne Weltanschauung die Bedingtheit alles Geschehens, die restlose Korrelation der geschichtlichen wie der Naturgegebenheiten, und sucht sie damit die schlechthinnige Aussonderung des Offenbarungsfaktums durch die christliche Verkündigung aufzuheben, so nimmt die dialektische Offenbarungslehre dies ohne Einschränkungen auf, sie wendet nichts dagegen ein, wenn die moderne Geschichtsforschung ohne dogmatische Reservate die geschichtliche Erscheinung der Person Jesu wie des Christentums überhaupt vollkommen im Rahmen des geschichtlichen Zusammenhangs zu verstehen sucht, in den sie eingebettet ist. Sie sieht keinen Grund, die Person Jesu wie die christliche Gemeinde ihrer geschichtlichen Begebenheit nach vor der übrigen Geschichte auszufordern. Denn die Besonderheit des Offenbarungsfaktums ist ihr nicht etwas der natürlichen Betrachtung, auch nicht dem höchsten sittlichen oder religiösen Urteilsvermögen Zugängliches. So zieht die dialektische Theologie aus dem Widerspruch des modern-historischen Denkens gegen die Behauptung einer *a b s o l u t e n* *O f f e n b a r u n g* in Christus nicht etwa den Schluß, daß auf den Glauben an die Absolutheit die schlechthinnige Kontingenz der Offenbarung zu verzichten sei, sondern dieser Widerspruch wird ihr gerade zur Voraussetzung für das Ver-

ständnis der Offenbarung in ihrer Paradoxie, für das Ärgernis des christlichen Offenbarungsgedankens, der aller Bedingtheit und Korrelation des Geschichtlichen zum Trotz die Person Jesu Christi als absolute Offenbarung Gottes in der Geschichte behauptet. Ganz ebenso nimmt sie den Protest des modernen Denkens gegen die Behauptung eines geschichtlichen Ereignisses von universalen Bedeutung auf, aber wiederum nicht unter Verzicht auf die Geschichtlichkeit der Offenbarung oder auf ihre Einzigkeit überhaupt. Sie behauptet aber auch nicht, daß der Ereignischarakter der Offenbarung mit dem Begriff des Geschichtsfaktums im Sinne des heutigen Historikers zu erfassen sei. Sie sieht das Offenbarungsereignis vielmehr von vornherein in einer Dimension des Geschehens, die als solche außerhalb der Möglichkeit weltanschaulicher Einordnung liegt, sei es, daß sie dafür den Begriff der „Urgeschichte“ oder einen neuen Geschichtsbegriff braucht, der gar nicht den Anspruch auf Allgemeingültigkeit in einem wissenschaftlichen Weltbild im gewöhnlichen Sinne macht, oder eine theoretische Bestimmung ihres Ereignischarakters überhaupt ablehnt. Dieses so oder so behauptete Offenbarungsgeschehen identifiziert sie dann indirekt mit der geschichtlichen Erscheinung Jesu Christi, ohne die Paradoxie dieser Gleichsetzung aufzuheben, in der Überzeugung, daß sie niemals für das weltanschauliche Denken, sondern immer nur im Akt der Offenbarung und des Glaubens aufgehoben ist. Schließlich macht die dialektische Offenbarungslehre auch mit dem unbegrenzten Anspruch der Vernunft, wie er vom modernen wissenschaftlichen Denken vertreten wird, radikalen Ernst. Zwar behauptet auch sie, ja gerade sie mit besonderer Schärfe, eine unbedingte Grenze der Vernunft, aber auch dabei ist der unbegrenzte Anspruch der Vernunft insofern in Geltung geblieben, als ihr diese Grenze nicht heteronom von außen gesetzt wird, sondern sie in der Selbstkritik sich selbst diese Grenze setzt, und ihr zugleich das Recht ein-

geräumt wird, an ihrem Widerspruch gegen die jenseits dieser Grenze liegende Offenbarungserkenntnis festzuhalten. Der Widerspruch zwischen christlichem Offenbarungszeugnis und modern wissenschaftlicher Weltbetrachtung wird also auch hier als Mittel benutzt, um die christliche Offenbarung radikal als *O f f e n b a r u n g* zu verstehen, als eine Erkenntnis, die Gott allein schenkt, die der Mensch nicht als Bestandteil seiner eigenen Welterkenntnis einordnen kann, die auch als menschliche Erkenntnis dem eigenen Erkenntnisvermögen des Menschen ein Geheimnis, eine Paradoxie ist und bleibt.

Die dialektische Offenbarungslehre kann nun allerdings die Benutzung des Widerspruchs zwischen Offenbarungszeugnis und Welterkennen zur Radikalisierung des Offenbarungsgedankens nur dadurch vollziehen, daß sie zugleich in Anknüpfung an Kierkegaard und den Neukantianismus die modern-wissenschaftliche Weltbetrachtung korrigiert bzw. ergänzt. Sie zeigt, daß die neuzeitliche Welterkenntnis, so unwiderleglich ihr Weltbild von ihrem Gesichtspunkt aus ist, doch an dem Zentrum, das die Wirklichkeit für den Menschen besitzt, vorbeigesehen hat und bei ihrem Streben ein wissenschaftlich allgemeingültiges Weltbild zu gewinnen, auch vorbeisehen mußte: an dem menschlichen *D a s e i n*, wie es vom Menschen in jedem Augenblick an seiner Stelle gelebt wird. Darin hatte es letztlich seinen Grund, daß das neuzeitliche Denken für den christlichen Offenbarungsgedanken schlechterdings keinen Platz hatte. Denn die Offenbarung hat es wesentlich mit diesem Zentrum der Wirklichkeit, dem menschlichen Dasein zu tun. In dieser Erkenntnis ist es begründet, daß der Begriff des Daseins, des Existentiellen in der dialektischen Theologie eine so zentrale Bedeutung hat, daß er gleichsam der Grundbegriff ist, von dem aus alle anderen Begriffe, also auch der der Offenbarung entwickelt werden. Wenn die dialektische Theologie die Offenbarungslehre zum menschlichen Dasein in Beziehung setzt, so bedeu-

tet dies ja nicht, daß sie die Offenbarung aus dem Gebiet des objektiv Erkennbaren in das des subjektiven Erlebens verlegt, wie man das in der Theologie oft gemacht hat. Denn damit wäre der Rahmen des neuzeitlichen Weltbildes nicht überschritten, das für subjektive Erlebnisse und Wertungen immer Platz gehabt hat. Das menschliche Dasein kann man nicht betrachten, wie man subjektive Erlebnisse betrachtet, weil man ja immer in ihm drin, niemals ihm gegenüber steht. Daher kommt es, daß vom menschlichen Dasein als der Mitte der dem Menschen gegebenen Wirklichkeit nur bekennnismäßig geredet werden kann, daß wir uns in diesem Bekenntnis zwar zu unserem einmaligen konkreten Dasein bekennen, und doch, sofern in diesem Bekenntnis wirklich unser konkretes Dasein erfaßt wird, es nicht bloß von unserem, sondern dem menschlichen Dasein *ü b e r h a u p t* redet. Kann aber die Aussage über das menschliche Dasein nur persönliches Bekenntnis sein (ohne dabei seine Beziehung auf das menschliche Dasein *ü b e r h a u p t* zu verlieren), so vermag sie nicht in ein wissenschaftlich-allgemeingültiges Weltbild eingeordnet zu werden. So ist denn das Zweite, was die dialektische Offenbarungslehre zu dem Konflikt von christlichem Offenbarungszeugnis und modernem Weltbild zu sagen hat, dies: Das allgemeingültig-wissenschaftliche Welterkennen, das der Ursprung des modernen Weltbildes ist, hat eine *G r e n z e*, die es niemals überschreiten kann, und zwar gerade gegenüber dem Zentrum der Wirklichkeit, dem menschlichen *D a s e i n*, in dem allein die Offenbarung ihre Realität haben kann. Darum kann das moderne Weltbild wie das wissenschaftliche Welterkennen für die Offenbarung wie für das menschliche Dasein keinen Platz haben; beides muß für die Wissenschaft ein Widerspruch bleiben. Daß dies aber so ist, versteht die dialektische Theologie wiederum aus dem letzten Zwiespalt, der das Dasein des Menschen durchzieht. Der Konflikt zwischen christlichem Offenbarungszeugnis und modernem Welterkennen ist damit durch die dialektische

Theologie so entschieden, daß beiden ihre Wahrheit gegeben wird, und doch keiner von beiden Begnern den anderen ver-gewaltigt.

III. Die Überwindung des Gegensatzes von supranaturalistischer und idealistischer Offenbarungslehre.

Wie die dialektische Offenbarungslehre in der Auseinander-
setzung zwischen christlichem Offenbarungsglauben und
moderner Weltanschauung wesentliche Förderung gebracht
hat, so überwindet sie auch den Gegensatz, der die Geschichte
des Offenbarungsbegriffs nun schon seit mehr als 100 Jah-
ren durchzieht: den Gegensatz von Supranaturalismus (bzw.
Suprahistorismus) und Idealismus.

Die supranaturalistische Theologie hat das Interesse, Gott
und Welt, Gott und Mensch ontologisch klar zu unterschei-
den. Darum liegt ihr daran, die Offenbarungsgeschichte als
überweltliches Geschehen von aller übrigen Geschichte zu
unterscheiden, abzugrenzen. Ihr stellt sich die idealistische
Theologie entgegen mit der These, daß ein supranaturaler
Gott nicht wirklich Gott sein kann, Gott kann nur eine Wirk-
lichkeit sein, der ich mich unbedingt unterwerfen muß, die
mich in meinem Leben unbedingt angeht. Was geht mich
aber ein Gott an, der jenseits von meiner Wirklichkeit lebt,
der nur „von außen stößt“? Jeder supranaturale persönliche
Gott jenseits der Welt ist ein vermenschlichter Gott, ein
Götze. Seine Anerkennung kann nur eine intellektuelle Un-
terwerfung sein. Vor allem ist sie Behauptung einer zeitlich-
geschichtlichen Begrenzung der Offenbarung, eine Vergötzung
Gottes. Gottes Wort und Offenbarung werden zu einem
Ding, dem sich zu unterwerfen eine Herabwürdigung des
Menschen ist. Wirft der Idealismus dem Supranaturalis-
mus Vermenschlichung Gottes, so wirft umgekehrt der
Supranaturalismus dem Idealismus Vergöttlichung des
Menschen vor. Jeder hat mit der Kritik des anderen im

Grunde genommen recht, und auf beiden Seiten wird ein berechtigtes Interesse vertreten. Die Synthese, die die Wahrheitsmomente beider Standpunkte in eine höhere Einheit zusammenfaßt, wurde bisher nicht gefunden.

Erst die dialektische Theologie ist die Synthese dieser Gegensätze, indem sie die religiösen Anliegen beider Gegner in sich aufnimmt, ja sogar noch radikalisiert. Mit dem Supranaturalismus behauptet sie den qualitativen Unterschied von Gott und Welt, Gott und Mensch, Schöpfer und Schöpfung. Sie verschärft diesen Unterschied noch dadurch, daß sie ihn als einen unendlichen versteht und jeden Versuch, Gott und Welt ontologisch als ein theoretisch faßbares Nebeneinander zweier Gegenstände zu verstehen, ablehnt. Eben darin wird sie aber auch dem berechtigten religiösen Anliegen des Idealismus gerecht, dem an der Nichtgegenständlichkeit und Unbedingtheit Gottes alles liegt. Sie begreift Gott nicht in theoretisch faßbarer Kausalbeziehung zur Welt, sondern als Ursprung, als Schöpfer der konkreten menschlichen Existenz. Man kann danach von ihm nicht in theoretischer Betrachtung wissen, sondern allein in der Selbsterfassung menschlicher Existenz. Als der Schöpfer und Herr unseres Lebens geht er uns unbedingt an. Unser konkretes Dasein wird in seiner Ganzheit im Augenblick unbedingt von ihm beansprucht. Das Wissen um Gott ist identisch mit der existentiellen Anerkennung seines unbedingten Anspruchs, es läßt sich nicht in das theoretische Wissen einreihen. So wird auch das idealistische Anliegen noch verschärft, indem hier Gott nicht einmal mehr Gegenstand philosophischer Synthesis, sondern zeitlich-existentieller Glaubensentscheidung ist.

Wie die dialektische Theologie in der Gotteslehre die höhere Synthese über Supranaturalismus und Idealismus darstellt, so auch in der Offenbarungslehre im engeren Sinne. Mit dem Supranaturalismus hält sie an der geschichtlichen Kontingenz der Offenbarung fest. Offenbarung Gottes im entscheidenden Sinne gibt es nicht

überall in der Welt, sondern allein an dem einen geschichtlichen Punkte: in Jesus Christus, wie er von dem Wort der Schrift bezeugt wird. Offenbarung ist Wort Gottes im eigentlichen Sinne des Ausdrucks. Auch hier wird das Anliegen des Supranaturalismus radikalisiert, indem jeder Versuch, die „urgeschichtliche Offenbarung“ etwa im entwicklungsgeschichtlichen Sinne in den Zusammenhang der menschlichen Geschichte anzuordnen, abgewiesen wird. Ferner kommt der Wortcharakter der Offenbarung hier erst ganz zur Geltung, indem sie als Anrede an den Menschen in seiner konkreten Existenz, in der Ich-Du-Beziehung zu Gott gefaßt wird. Auf der anderen Seite wird mit dem Idealismus jede direkte Gleichsetzung des Offenbarungsfakturns mit einem historischen Faktum abgelehnt.

Der Versuch, den Offenbarungscharakter dieser Geschichte, die Kontingenz der Offenbarung auf dem Boden historischer Wissenschaft zu diskutieren, ist damit sinnlos geworden. Für das Verhältnis von Glaube und Geschichtsforschung bedeutet diese Lösung daher einen wesentlichen Fortschritt. Die Geschichtsforschung ist nicht mehr durch dogmatische Postulate eingeengt und nicht mehr gezwungen, um ihrer Freiheit willen zu einer idealistischen Bestreitung der Offenbarungskontingenz zu greifen. Andererseits weiß der Glaube, daß seine Gewißheit um die Geschichtlichkeit der Offenbarung letztlich nicht von der Historie abhängig ist und von ihren jeweiligen Resultaten nicht angefochten werden kann. So sehr er in Einzelfragen immer in Auseinandersetzung und Wechselbeziehung mit der Historie stehen wird, weiß er, daß die letzte Entscheidung von dieser Auseinandersetzung nicht abhängen kann. Gewiß hat man auch schon vor dem Auftreten der dialektischen Theologie die Unabhängigkeit des Glaubens von der Forschung und die Freiheit der Forschung von historischen Glaubenspostulaten vertreten¹⁾. Die Be-

¹⁾ Vgl. besonders W. Herrmann, Die mit der Theologie verknüpfte

gründung dieser wechselseitigen Unabhängigkeit versagte aber bisher immer am entscheidenden Punkte, weil die Identität von Offenbarungsfaktum und geschichtlicher Tatsache irgendwie direkt gefaßt war. Jetzt kann auch die Forschung wieder unbefangener betrieben werden. Zu Konflikten zwischen Glaube und Forschung wird es zwar auch weiterhin kommen, aber diese Kämpfe können mit größerer Ruhe ausgetragen werden, wenn man auf beiden Seiten weiß, daß die letzte Entscheidung des Glaubens von den Entscheidungen dieser konkreten Fragen unabhängig ist. So sehr auch selbst bei Forschern der dialektischen Richtung das antisupranaturalistische Ressentiment gegenwärtig noch nachwirken mag, so ist die Lösung der dialektischen Theologie doch dazu fähig, sowohl den Glauben wie die Forschung zur Sachlichkeit zu rufen.

Schließlich vermag die dialektische Offenbarungslehre auch noch den Streit zu schlichten, der zwischen Supranaturalismus und Idealismus über die Offenbarungsautorität besteht. Der Supranaturalismus betont die schlechthinige Autorität der Offenbarung, sie begegnet dem Menschen als Heteronomie. Eine unbedingte Unterwerfung unter eine heteronome Autorität hält der Idealismus für einen Widerspruch, eine Unmöglichkeit. Daher kann er die Autorität der Offenbarung nur innerhalb der Autonomie des Geistes begreifen. Die dialektische Offenbarungslehre steht wieder über diesen Gegensätzen. Mit dem Supranaturalismus vertritt sie die schlechthinige Autorität und Heteronomie der Offenbarung. Die Autorität und das Gesetz der Offenbarung ist und bleibt Autorität und Gesetz des persönlichen Gottes, niemals die des autonomen Geistes. Es gibt keine letzte Einheit des göttlichen und des menschlichen Willens. Gott ist als Autorität immer der „Ganz andere“. Die Heteronomie ist also eine unbedingte. Aber es ist eben die Autorität und

Not der evangelischen Kirche und ihre Überwindung 1913; M. Rähler, Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche Christus.

Heteronomie nicht eines Bedingten, sondern Autorität und Gesetz Gottes, des Ursprungs, des Schöpfers menschlicher Existenz. Deshalb erfordert sie den ganzen Menschen, unbedingte Hingabe in existentieller Entscheidung. Sofern die Unterwerfung unter die Autorität der Offenbarung Unterwerfung unter den in der Offenbarung selbst gegenwärtigen Gott, sofern sie eben als solche existentielle Entscheidung ist, ist sie nicht Bindung an Bedingtes, sondern Freiheit. Die Heteronomie der Offenbarung und die Freiheit existentieller Entscheidung stehen hier nicht im Widerspruch, sondern fördern einander. Der Gegensatz des supranaturalistischen und idealistischen Unliegens wird somit in der dialektischen Offenbarungslehre auf allen Punkten aufgehoben.

2. Abschnitt.

Die Mängel der dialektischen Offenbarungslehre²⁾.

I. Gottesoffenbarung und menschliche Existenz.

So sehr der dialektischen Offenbarungslehre nun das Verdienst zukommt, den Offenbarungsgedanken konsequent durchgeführt und die wichtigsten in der Geschichte des Offenbarungsproblems aufgetretenen Probleme gelöst zu haben, so

²⁾ Die Methode unserer Kritik unterscheidet sich grundsätzlich von der Art, wie Th. Siegfried in seinem Buche: Das Wort und die Existenz 1930 vorgeht, indem er einzelne Sätze der Dogmatik Barths herausgreift, sie ohne Rücksicht auf ihre Stellung im Gesamtrahmen der Anschauung Barths interpretiert, scharfsinnige Konsequenzen zieht und so das Ganze in ein Chaos von Widersprüchen auflöst. Dabei wird in der Einzelkritik gewiß viel Richtiges gesagt, es kommt aber nie zu einer grundsätzlichen Auseinandersetzung mit der Gesamtanschauung Barths, von der doch schließlich die Gültigkeit der Einzelurteile abhängt. Wir gehen im Gegensatz dazu von der Gesamtintuition aus, die jeder Offenbarungslehre zugrunde liegt, und kritisieren von da aus die Einzelsätze. Für die heutige theologische Aussprache dürfte auf diesem Wege mehr zu gewinnen sein.

wenig kann sie doch als die Antwort auf das Offenbarungsproblem bezeichnet werden. Vielmehr stellt sie selbst wieder neue Fragen, die ihrer Beantwortung noch harren. Und zwar handelt es sich dabei keineswegs um einzelne Formulierungen des jeweiligen dialektischen Theologen oder um Ergänzungen, die an diesem oder jenem Punkte noch anzubringen wären, sondern letztlich um eine Schwierigkeit, die durch den Ansatz der dialektischen Theologie von vornherein gegeben war, mit der sie gegenwärtig noch ringt, die zu immer offenkundiger werdenden Gegensätzen innerhalb dieser Theologengruppe geführt hat, die sie aber bisher nicht befriedigend zu lösen vermochte.

Die dialektische Theologie ist in der Erfahrung der unbedingten Daseinschranke begründet. Von da aus wurde Gott als die persönliche Wirklichkeit verstanden, die die Aufhebung der Daseinschranke bedeutet. Das menschliche Dasein ist von einem unbedingten Widerspruch durchzogen. Daß es diesen Widerspruch nicht überwinden kann, ist seine Schranke. Gottes Gegenwart in seiner Offenbarung ist aber die Aufhebung dieser Schranke, indem sie den Widerspruch des Daseins versöhnt, das Dasein zu seiner widerspruchsföhen Verwirklichung führt. Nun ist das menschliche Dasein nicht nur Existenz vor Gott, sondern Dasein in der Welt, der Natur und der Menschheit, und zwar nicht eines neben dem andern, sondern beides in einem. Soll nun die Gegenwart Gottes in der Offenbarung Aufhebung der Daseinschranke, Beseitigung des existentiellen Widerspruchs sein, so wäre zu zeigen, wie sie den Widerspruch, der doch gerade die Weltbeziehung des Menschen zu Natur und Mitmenschen, ja seine Beziehung zu seinem eigenen Dasein durchzieht, beseitigt. Andererseits muß daran festgehalten werden, daß nicht irgendeine innerexistentielle Wandlung, sondern Gott selbst in seiner Offenbarung die Aufhebung dieses Daseinswiderspruches ist. Denn sonst wäre eine irgendwie veränderte Welt- und Daseinsbeziehung, und nicht Gott selbst die Auf-

hebung der Daseinschranke. Der existentielle Widerspruch wäre damit wieder relativ, d. h. ein auf innerweltlichem Wege zu behebender. Dieses Dilemma, daß die Offenbarung auch wirklich Offenbarung Gottes selbst und doch Wirklichkeit in dem durch das Weltverhältnis wie durch das Verhältnis zu sich selbst bestimmte Dasein sein muß, macht die bisher ungelöste Problematik der dialektischen Theologie aus. Wir werden zu zeigen haben, wie die verschiedenen dialektischen Theologen die eine oder die andere Seite des Dilemmas in den Vordergrund rücken, und dabei der jeweils anderen nicht gerecht werden.

1. Barth und Brunner.

Bei Barth und Brunner wird die menschliche Existenz in bewußter Einseitigkeit allein in der Gottesbeziehung gesehen und die Offenbarung in diesem Rahmen verstanden. Es ist gerade das Verdienst dieser beiden Theologen, daß sie diese Wahrheit wieder ans Licht gestellt haben, daß es sich im menschlichen Leben nicht um dieses oder jenes zu verwirklichende Ziel handelt, ja daß es letztlich auch gar nicht um das menschliche Dasein und seine Verwirklichung geht, sondern um Gott allein. Daß der Mensch Gott Gott sein läßt, Gott als seinen Herrn und Schöpfer anerkennt und in Gemeinschaft mit ihm lebt, ist der Sinn seiner Existenz. Deshalb handelt es sich auch in der Offenbarung um nichts anderes, als daß Gott sich dem Menschen, der ihn in seiner Wirklichkeit unbedingt nötig hat, nicht um seiner selbst willen, sondern um Gottes willen, eben in seiner Wirklichkeit erschließt. Der gottferne Mensch braucht Gott, weil Gott da ist und ihn nach seiner Existenz fragt. Und Gott selber öffnet sich dem Menschen und gibt damit selber die Antwort auf die Frage, die er ihm gestellt hat, und die der Mensch nicht beantworten kann. Da Barth und Brunner die menschliche Existenz als Frage nach Gott um Gottes willen verstehen, ist es ihnen möglich, die Offen-

barung als Enthüllung Gottes selbst, des Grundes und der Grenze der menschlichen Existenz zu fassen. In diesem Punkte ist die Offenbarungslehre Barths und Brunners allen bisherigen überlegen. Wir hatten einleitend zu zeigen versucht, wie die meisten bisherigen Offenbarungslehren gerade an diesem entscheidenden Punkte trotz ernsthaften Bemühens, die Offenbarung als Offenbarung Gottes selbst zu verstehen, scheiterten und scheitern mußten, sollte ihr theologischer Ansatz, ihre Wirklichkeitserfassung in Geltung bleiben. Die Theologie Barths und Brunners konnte aber der Offenbarung als Offenbarung der Wirklichkeit Gottes gerecht werden, weil sie auf jeden Versuch, Gottes Realität in ein Wirklichkeitssystem einzuordnen, ablehnten und gerade dadurch mit der Unbedingtheit, der Göttlichkeit Gottes ernst machten. Natürlich haben auch sie einen bestimmten Gottesbegriff, der in unlöslichem Zusammenhang mit einer bestimmten Wirklichkeitsauffassung steht. Aber einmal fassen sie den Gottesbegriff so, daß er gar nicht den Anspruch macht, Gott in seiner Wirklichkeit erfassen zu können, wie das jeder Begriff weltlicher Gegenstände tun muß. Und ferner wird die Wirklichkeit Gottes in ihrer Wirklichkeitsauffassung nur indirekt ausgedrückt, indem sie die menschliche Existenz als Frage nach Gott, nach der Wirklichkeit, die sie selbst nicht mehr zu erfassen vermag, darstellt. In alledem ist die Theologie Barths und Brunners auf dem richtigen Wege. Von der Wirklichkeit Gottes kann nur in dieser indirekten Weise geredet werden.

Die Frage ist aber nun, ob Barth und Brunner diesen Weg wirklich zu Ende gegangen sind, d. h. ob sie wirklich die konkrete menschliche Existenz als Frage nach Gott dargestellt haben. Daß das ihre eigentliche Absicht ist, kann nicht bezweifelt werden. Sie wenden sich ja geradezu leidenschaftlich gegen jedes abstrakte Reden von Gott und vom Menschen. Wenn sie vom Menschen reden, so meinen sie nicht den zeitlosen Begriff des Menschen. Der Begriff Mensch

ist für sie nicht ein Gattungsbegriff, unter dem man eine Reihe von Lebewesen auf Grund gemeinsamer Merkmale zusammenfaßt. „Mensch“ ist nicht die Abstraktion des Gemeinsamen aus einer Vielheit von Exemplaren, sondern, wenn sie vom Menschen reden, so meinen sie den einzelnen, zeitlich-konkret existierenden Menschen, nicht etwa das aus seinem Dasein gelöste Individuum.

Es ist aber nunmehr die Frage zu stellen, ob sie diese Absicht, vom konkret existierenden Menschen zu reden, konsequent durchgeführt haben. Und diese Frage stellen, heißt sie verneinen. Barth und Brunner betonen sehr nachdrücklich und mit Recht, daß die konkrete menschliche Existenz unanschaulich ist. Sie ist nicht neutraler Betrachtung zugänglich, sondern wird nur im entscheidungsvollen Akt der Selbsterfassung erkennbar. Dieser Akt der Selbsterfassung ist wieder identisch mit dem Akt der Offenbarung und des Glaubens. *Cognitio sui* gibt es nur in der *cognitio dei*. Ist die unanschauliche Wirklichkeit des menschlichen Daseins die Frage nach Gott, so wird sie nur in Gott erkannt, der die Antwort auf die Existenzfrage ist und dessen Wirklichkeit doch erst das Dasein zur Frage macht. Auch dagegen ist nichts einzuwenden. Der Fehler liegt aber darin, daß sie das Unanschauliche des menschlichen Daseins dualistisch neben sein unanschauliches Sein stellen.

Zunächst ist das aus ihrer polemischen Absicht heraus sehr verständlich. Sie wenden sich mit Recht dagegen, daß man in der halbidealistisch-romantisch gedeuteten Unanschaulichkeit des Menschen das Wesentliche des Daseins sehe und die Offenbarung und den Glauben zu Begebenheiten innerhalb dieser anschaulichen Sphäre mache. Darum stellen sie gegenüber dieser immanenten Anthropologie die Unanschaulichkeit der menschlichen Existenz heraus, ohne aber dabei den Versuch zu machen, das Unanschauliche auf dieses Unanschauliche zu beziehen und von ihm aus zu verstehen. So bleibt denn die immanente Deutung des Unanschaulichen ruhig

stehen und das Unanschauliche tritt einfach neben das immanent gedeutete Anschauliche. Nicht daß Barth und Brunner diese Deutung des Anschaulichen für eine theologische Notwendigkeit hielten, sie haben nichts dagegen, wenn irgend eine neue Philosophie das Anschauliche wieder einmal anders deutet — das können die Philosophen unter sich ausmachen, wenn sie nur innerhalb der ihnen gesteckten Grenzen bleiben —, vielmehr zeigen sich Barth und Brunner als Theologen an der Frage nach der Deutung des Anschaulichen völlig uninteressiert. Das Anschauliche ist die Sphäre des Bedingten und mit ihr hat die Theologie nichts zu tun.

Aber aus der polemischen Absicht allein ist dieser Dualismus der Anthropologie nicht zu erklären. An keiner Stelle zeigt sich wie gerade hier, daß die Wirklichkeitsauffassung Barths und Brunners eine durch Kierkegaard bereicherte und radikalisierte Weiterbildung des Neukantianismus ist, für den ja auch der Dualismus des Anschaulichen und Unanschaulichen in der Anthropologie bezeichnend ist, wenn auch das Unanschauliche hier anders verstanden wird als dort. Dieser Dualismus widerstreitet aber gerade der Absicht, vom konkreten Dasein zu reden. Wenn das Unbedingte und das Bedingte, das Unanschauliche und das Anschauliche im menschlichen Dasein wie zwei Sphären unterschieden werden, so kann das unanschauliche Dasein niemals das konkrete sein. Das eigentliche, unanschauliche Leben spielte sich dann neben dem Leben in den Bedingtheiten der Welt ab. Dann hätten auch Offenbarung und Glaube mit dem konkreten Dasein nichts zu tun. Wenn sie den Menschen aber nicht in seinem konkreten Leben inmitten der Bedingtheiten treffen, so verlieren sie gerade ihre Unbedingtheit, ihren konkreten Anspruch, ihre existentielle Wirklichkeit. Hier liegt das tiefste Wahrheitsmoment der Kritik, die die Theologie Barths und Brunners in den letzten Jahren von den verschiedensten Seiten, wenn auch oft in falscher Tendenz, erfahren hat: Bei Barth und Brunner käme es zu einem

Dualismus von Gott und Welt, der vergäße, daß Gott sich doch inmitten der Welt der Bedingtheiten dem Menschen offenbart habe, und daß das Leben der Offenbarung und des Glaubens mitten in der Sphäre des Bedingten sich abspiele³⁾). Insofern ist diese Kritik berechtigt, als bei ihnen das Unanschauliche und das Anschauliche der menschlichen Existenz in unverbundenem Dualismus nebeneinanderstehen und dadurch das Geschehen der Offenbarung und des Glaubens, dem in der unanschaulichen Existenz sein Platz ein-

³⁾ Vgl. P. Althaus, *Theologie und Geschichte* (Zeitschr. f. syst. Theol. 1923/24, S. 741 ff.); T. Böhlin, *Glaube und Offenbarung* 1928, S. 67 ff.). Die Kritik T. Böhlin's an der dialektischen Theologie leidet an einem fundamentalen Mißverständnis. Er versteht ihre Sätze dogmatistisch, als ob sie innerhalb eines statisch-metaphysischen Weltbildes die absolute Transzendenz Gottes behaupten wollte und man demgegenüber die Offenbarungsinmanenz zur Geltung bringen müßte. Tatsächlich steht die dialektische Theologie überhaupt außerhalb dieser Fragestellung und lehnt gerade das dabei vorausgesetzte dogmatistisch-statische Denken ab. Daher trifft sein Vorwurf, die Dialektiker bauten ihre Theologie auf eine dualistische Zeit-Ewigkeitsphilosophie auf, an ihren entscheidenden Sätzen vorbei. B. merkt selbst, daß dieser Deutung wichtige Aussagen Barths entgegenstehen, aber er kann sich in dieser Lage nur dadurch helfen, daß er in diesen Fällen Inkonssequenzen feststellt. Richtiger ist der Sachverhalt von P. Althaus gesehen, der von einer „Pseudomorphose“ (Das religiöse Deutschland der Gegenwart, herausg. von Carl Schweizer, Bd. II, 1930, S. 135) der dialektischen Theologie redet, die sie besonders in Barths bekanntem Römerbriefkommentar angenommen hat. In der Tat suchte Barth dort sein Anliegen in der Begrifflichkeit gerade der von ihm radikal abgelehnten Anschauungen zum Ausdruck zu bringen, ganz ähnlich, wie es Kierkegaard im Kampf mit dem Hegelschen Idealismus gemacht hat. Dies hat den Erfolg gehabt, daß sein Wort gerade von denen gehört wurde, die die Sprache der Theologie schon längst nicht mehr verstanden. Auf der andern Seite hat es bei den zünftigen Theologen zu geradezu verheerenden Mißverständnissen geführt, weil sie den polemischen Charakter des Buches nicht genügend erkannten und aus seinen Sätzen ein System machten. Barth hat diese „Pseudomorphose“ der Begrifflichkeit abgestreift, sobald er als systematischer Theologe in seiner Dogmatik mit Theologen zu reden hatte.

geräumt wird, sich zu der Anschaulichkeit des Lebens und der Welt neutral oder wenigstens nur negativ verhält. Diesem Tatbestand entspringen letztlich die Klagen, daß die Offenbarung bei Barth und Brunner in der Transzendenz bliebe und gar nicht Offenbarung sei. Dabei kann es sich nun keineswegs darum handeln, zuguterletzt doch wieder bestimmte Bedingtheiten des sittlichen und religiösen Lebens direkt an das Offenbarungsgeschehen zu binden oder die Offenbarung als Antwort auf die in diesen Bedingtheiten bestehenden relativen Nöten und Fragen zu verstehen. Das würde auf nichts anderes herauskommen, als der Offenbarung ihre Bedingtheit und Göttlichkeit zu nehmen, ja dem Gedanken der Offenbarung überhaupt seine Stärke zu rauben. Barth und Brunner haben hier mit ihrem Veto unbedingt recht. Aber es handelt sich hier ja gar nicht um diese Alternative. Denn sie würde ja den Dualismus des Unanschaulichen und Anschaulichen der menschlichen Existenz schon voraussetzen. Anschaulichkeit und Unanschaulichkeit sind aber vielmehr dialektisch aufeinander zu beziehen.

Letztlich ist das ja auch die Absicht bei Barth und Brunner. Sie meinen den Dualismus ja gar nicht so, daß das entscheidungsvolle Leben der Existenz in ihrer Gottesbeziehung als unanschauliches nun neben dem Leben in den Bedingtheiten verlief. Sie betonen sehr, daß die unbedingte, unanschauliche existentielle Entscheidung zwar nicht an bestimmte bedingte Entscheidungen gebunden sei, aber sich doch in solchen relativen Entscheidungen vollzöge, über deren absolute Entscheidungsbedeutung man eben nur im Augenblick der konkreten Situation selber, d. h. in der Entscheidung selbst, wisse. Insofern sehen auch sie das Verhältnis des Unanschaulichen und Anschaulichen in der menschlichen Existenz dialektisch. Der Fehler ist aber der, daß es sich für sie um die Dialektik zweier unverbunden nebeneinander Sphären handelt, und nicht um die Dialektik der anschaulichen und unanschaulichen Relation der einen

Daseinswirklichkeit. Es geht nicht an, die Anschaulichkeit des menschlichen Lebens sich zunächst nach seinem weltlichen Geschmack idealistisch oder materialistisch, liberal oder sozialistisch oder sonstwie zu deuten, um dann nachträglich das Ganze unter die große Frage des unanschaulichen, existentiellen Entweder-Oder zu stellen, sondern es gilt von vornherein das Unanschauliche in seiner unanschaulichen Existenzbeziehung zu sehen und darin die ganze Wirklichkeit unseres innerweltlichen Daseins vom entscheidungsvollen Erkennen unseres unanschaulichen Seins zu durchdringen. Ist ein solches Erkennen nur in der immer neuen Entscheidung der Offenbarung und des Glaubens möglich, so ist die Daseinswirklichkeit als im Augenblick konkrete eine immer neue und doch als Wirklichkeit des menschlichen Daseins wesentlich dieselbe eine Wirklichkeit. Nur wenn es gelingt, diese eine zugleich anschauliche und unanschauliche Daseinswirklichkeit im existentiellen Verstehen zu durchdringen, ist ja die dialektische Einheit von absoluter existentieller und bedingter Entscheidung, wie sie Barth und Brunner als im Augenblick aktuelle behaupten, erst realisierbar. Daß dies weder Barth noch Brunner gelungen ist, zeigt sich nirgends deutlicher, als darin, daß bei ihnen der Ansatz zu einer konkreten Ethik überhaupt fehlt und nach den Voraussetzungen ihrer dualistischen Daseinsauffassung auch fehlen muß. Erst ein solches konkretes Daseinsverständnis vermöchte das konkrete Dasein als Frage nach Gott zu verstehen und damit die Offenbarung als Antwort Gottes auf die konkrete Existenzfrage zu fassen. Nur wenn der Mensch in seinen bestimmten Beziehungen zu seinem Dasein als ganzem, zu Natur und Menschheit erfaßt wird und die Existenznot als der Widerspruch gesehen wird, der gerade all diese konkreten Verhältnisse durchzieht, kann auch die Offenbarung als konkrete Wirklichkeit unserer Existenz verstanden werden. Die Offenbarungslehre Barths und Brunners hat wohl die Gottesnot als entscheidende Existenznot des

Menschen herausgestellt und die Offenbarung mit Recht auf sie bezogen, aber es gelingt ihr durch ihre dualistische Daseinsauffassung nicht, die Gottesnot wirklich als *Existenz*not zur Geltung zu bringen und dadurch die auf sie bezogene Offenbarung, das Wort Gottes in seiner existentiellen Wirklichkeit zu begreifen.

Aber führt ein solches durchdringendes Daseinsverständnis als Voraussetzung des Offenbarungsbegriffs nicht zu einer Abhängigkeit der Offenbarungslehre von einer bestimmten Philosophie, die eine Daseinsauffassung doch immer darstellt? In der Tat verzichten ja Barth und Brunner gerade darum auf eine konkrete Daseinsauslegung, um sich in ihrer Theologie nicht von bestimmten Philosophien abhängig zu machen. Die philosophische Fragestellung ist für sie theologisch irrelevant. Allein, einmal entgehen ja Barth und Brunner selbst einer philosophischen Bindung nicht. Denn ihr Dualismus ist als Ausdruck einer bestimmten Daseinsauffassung selbst „Philosophie“. Ob man sich in der Philosophie mehr von Kant und Kierkegaard oder von einem anderen Philosophen bestimmen läßt, dürfte theologisch keinen entscheidenden Unterschied ausmachen. Und Barth und Brunner werden nicht leugnen können, daß ihre theologischen Sätze mit dieser ihrer philosophisch bedingten Wirklichkeitsauffassung stehen und fallen. Ferner ist aber grundsätzlich zu sagen: Ist alle Theologie *theologia viatorum*, menschliches Denken, so steht sie auch in der Kontinuität menschlichen Denkens, wie es sich besonders in der Philosophie ausprägt. Wer sich von jeder philosophischen Bindung seines theologischen Denkens frei machen will, verkennet die Menschlichkeit und Relativität auch seines theologischen Denkens. Nun hat Barth dies ja ausdrücklich anerkannt. Er sagt selbst: „Bei niemandem ist es wahr, daß er das Evangelium nicht mit Philosophie vermengt“⁴⁾. Aber das ist nun entschieden zu bestreiten, wenn Barth meint,

⁴⁾ Barth, Dogmatik, a. a. O. S. 405.

daß es theologisch zuletzt gleichgültig sei, welche Philosophie man wähle, daß es nicht abzusehen sei, „warum man durchaus Idealist sein müßte oder warum man es durchaus nicht sein dürfte“⁵⁾. Gewiß darf die Theologie und insbesondere die Offenbarungslehre nicht selbst nur ein Teil der Philosophie sein. Denn der Gegenstand beider Wissenschaftsgebiete ist ein verschiedener. Die Theologie hat es unmittelbar mit Gott zu tun und nur mittelbar mit dem menschlichen Dasein, während umgekehrt die Philosophie es unmittelbar mit dem letzteren zu tun hat und nur mittelbar mit Gott. Aber hat die Theologie es mittelbar mit der menschlichen Existenz zu tun, so vollzieht sie auch philosophische Entscheidungen, und ist das Daseinsverständnis nur in der Entscheidung des Glaubens und der Offenbarung möglich, so vollzieht sich die mit dem konkreten Daseinsverständnis identische Glaubensentscheidung umgekehrt auch in den relativen philosophischen Entscheidungen, in denen sich das Daseinsverständnis ausspricht. Daher verhält sich die Theologie als Aussage des Glaubens keineswegs neutral zu den philosophischen Aussagen, da die menschliche Existenz eben ihr gemeinsames Gebiet ist. Wie die philosophische Erkenntnis in ihrem zentralen Anliegen durch das Geschehen der Offenbarung und der Glaubensentscheidung bedingt ist, so stehen ihre Aussagen unter dem Kriterium der im Glauben gegebenen existentiellen Erkenntnis. So greift zwar nicht die Theologie als solche, aber die Glaubensentscheidung, die über der Theologie wie der Philosophie steht, in die relativen philosophischen wie theologischen Aussagen urteilend ein. So wenig die Existenzerschaffung des Glaubens sich in einer bedingten Philosophie adäquat und abschließend aussprechen kann, so sehr kann eine bestimmte Philosophie doch mehr oder weniger Ausdruck des existentiellen Daseinsverständnisses sein. Und in jedem Falle ist die Frage zu stellen, wie weit das Tatsache ist. Die Theologie kann der Entschei-

⁵⁾ a. a. O. S. 406.

dung dieser Fragen nicht aus dem Wege gehen, weil die Gültigkeit ihrer Sätze in wechselseitiger Bedingtheit mit denen der Philosophie steht. Wenn Barth meint, die Entscheidung der philosophischen Frage sei für die Theologie gleichgültig, man könne ein guter Theologe sein, welche Philosophie man auch wähle, so entspricht das ganz konsequent seinem oben skizzierten Daseinsdualismus. Er kann in keinem Falle aber der philosophischen Fragestellung aus dem Wege gehen. Darum wird die Offenbarungslehre als ein Kapitel der Theologie nur dann zu ihrem Ziele kommen, wenn sie die in irgend einem Sinne philosophische Frage nach dem Wesen der menschlichen Existenz in ihren konkreten Beziehungen beantwortet.

2. Gogarten und Bultmann.

Wir sind nunmehr bei dem Ausgangspunkt angekommen, von dem aus allein die Offenbarungslehre von Gogarten und Bultmann zu verstehen ist. Sie geht von der Einsicht aus, daß allein eine konkrete Auslegung der menschlichen Existenz die Offenbarung in ihrem existentiellen Anspruch verständlich macht. Es ist daher ein Verdienst, wenn sie im Gegensatz zu der Offenbarungslehre Barths und Brunners ihrer Offenbarungslehre eine anthropologische Grundlegung geben⁶⁾, die ihre letzte Gültigkeit doch erst wieder von der Wahrheit der Offenbarung selbst erhält. Dabei ist es denn keineswegs ein Fehler, wenn sie in der philosophischen Grundlegung sich an die Philosophen der Gegenwart anschließen, deren Geistesrichtung der ihren wahlverwandt ist. Die Erkenntnis der Grenze des neuzeitlich-wissenschaftlichen Denkens und des ihm entsprungenen Weltbildes, die Erkenntnis des spezifisch menschlichen Seins

⁶⁾ Vgl. Gogartens Kritik an Barths Dogmatik: „im Fehlen einer eigentlichen Anthropologie scheint mir der eine der beiden entscheidenden Mängel des Buches zu liegen“ (Theologische Rundschau 1929, S. 66).

als des Angelpunktes der Wirklichkeit hat sich unter dem Eindruck der Zeitereignisse nicht nur in der Theologie, sondern ebenso in der Philosophie durchgesetzt. Grisebach und Seidegger sind Ausdruck dieser Geisteswendung auf dem Gebiete der Philosophie. Kein Wunder darum, wenn die Vertreter der dialektischen Theologie, die ein neues philosophisches Daseinsverständnis ihrer Offenbarungslehre zugrunde legen, an die Philosophen anknüpfen, für die das Daseinsverständnis der Ausgangspunkt ihres Denkens ist. Die Aufgaben, die von diesen Philosophen in Angriff genommen sind, sind auch den Theologen unumgänglich gestellt. Grisebach und Seidegger haben in jeweils verschiedener Weise die Schaffung einer neuen Ontologie⁷⁾ sich zur Aufgabe gemacht, die das menschliche Dasein in seiner Schicksalhaftigkeit, seiner Gebundenheit und seinem Widerspruch heraushebt, und zwar nicht als Natursein, sondern als spezifisch menschliches Sein.

Über nicht bloß in der Problemstellung und dem Ausgangspunkt kommen diese Systeme dem Anliegen der dialektischen Theologen entgegen, sondern auch in der Bestimmung des spezifisch menschlichen Seins selbst, indem sie es nämlich nicht als ein neutral zu betrachtendes, sondern als uns in unserer Aktivität beanspruchendes verstehen. Unser menschliches Sein macht uns verantwortlich und wird nur in der Übernahme der Verantwortung erkannt, die nicht, wie der idealistische Glaube meint, Selbstverantwortung, sondern Verantwortung gegenüber dem Dasein ist, das wir nicht gesetzt haben und über das wir nicht verfügen. Schon

⁷⁾ Dies würde von Grisebach freilich bestritten werden, weil er jede ontologische Bestimmung des Daseins bekämpft. Aber sein Gegensatz geht nur gegen eine gegenständliche Ontologie und den dogmatischen Gebrauch ihrer Begriffe, und schließlich macht auch er Aussagen über das gegenwärtige Dasein und bringt damit eine „dialektische“ Ontologie, deren Sätze er eben nur unter den „transzendenten Widerspruch“ der existentiellen Wirklichkeit stellt. (Vgl. G. Grisebach, Gegenwart 1928, S. 83.)

indem sie die verantwortlich machende Wirklichkeit des menschlichen Seins, das Dasein als ein uns bestimmtes, nicht von uns zu setzendes Sein in den Vordergrund rücken, geben sie einen Ansatzpunkt für ein Verständnis der Wirklichkeit, das sie von vornherein im Lichte der Gottesbeziehung, des göttlichen Anspruchs sieht und darin die Möglichkeit eröffnet, auch die Offenbarung Gottes als uns beanspruchende existentielle Wirklichkeit verständlich zu machen. Gogarten und Bultmann gehen hier den im Augenblick einzig möglichen Weg, um durch eine angemessene Wirklichkeitsauffassung die Lösung des Offenbarungsproblems weiterzuführen. Es handelt sich ja dabei im engeren Sinne um die Frage: Welches ist die entscheidende Wirklichkeit unseres Daseins, die uns zu Gott in Beziehung setzt und deren Enthüllung damit zugleich Offenbarung Gottes ist?

Wenn nun Gogarten im Anschluß an Grisebach in dem Du des Nächsten die entscheidende existentielle Wirklichkeit sieht, in deren Enthüllung der Schöpferanspruch Gottes offenbar wird, so ist damit etwas Wesentliches entdeckt. In der Tat gibt es keine Offenbarung Gottes, die uns nicht in unserer existentiellen Verantwortlichkeit träge, und verantwortlich sein können wir nur als Person und dies nur wieder gegenüber einer Person, einem Du. Nur eine Person, nicht eine Sache, können wir persönlich lieben, nur ihr uns als Person hingeben. Sind wir in unserem eigensten Wesen ein Ich, so kann uns beanspruchende Schöpfungswirklichkeit letztlich nur das Du des Anderen sein⁸⁾.

⁸⁾ Das Motiv, aus dem heraus Gogarten und Grisebach der Wirklichkeit zum Trotz so hartnäckig an der Bestimmung des Daseins allein durch die Du-Beziehung festhalten, ist durchaus verständlich. Sie suchen nach einer Realität, an der das wirklichkeitsbeherrschende und alles objektivierende Ich seine schlechthinnige Grenze findet. Und dies kann weder die Natur, noch das Vergangene, noch das Ich selbst in seinem Wesen sein. Denn auch das letztere kann sich noch zum Objekt werden. Dabei ist aber übersehen, daß das objektivierende Ich schon nicht mehr das konkret existierende ist, daß das objektivie-

Aber das ist nun die Frage: Ist das Du des Nächsten wirklich die ganze Wirklichkeit unseres Daseins? Das wäre nur dann der Fall, wenn sie uns gleichsam von allen Seiten umgäbe, wenn es keinen Anspruch Gottes in unserer Existenz gäbe, der nicht zugleich der Anspruch des Du wäre, wenn alle Ansprüche, vor die uns das Leben stellt, letztlich von dem Anspruch des Nächsten her ihre Geltung hätten. Das trifft aber nicht zu. Um nur einige Beispiele zu nennen: Der unmittelbarste Anspruch Gottes ergeht an uns in unserem Lebensschicksal, in der bestimmten Lebenslage mit ihrem Glück und Leid, mit ihrer Sorge. Wie stellen wir uns zu unserem konkreten Schicksal? Das ist die Frage, vor die uns unser Dasein jeden Augenblick stellt. Nehmen wir unsere Freude, unser Leid aus Gottes Hand oder bäumen wir uns titanisch oder fatalistisch gegen unser Schicksal auf? Dieser Anspruch Gottes begleitet uns durch unser ganzes Leben und wird in der Todesstunde, in der alle anderen Verpflichtungen versinken, der einzige große Anspruch Gottes sein. Ist es aber möglich, diese Pflicht von dem Anspruch des Nächsten an uns aus zu verstehen? Das geht offenbar nicht an. Damit hat sich aber der Hegartensche Grundansatz als unzureichend erwiesen. Das Verständnis der menschlichen Existenz als verantwortliche Ich-Du-Beziehung ist zu eng gefaßt. Oder denken wir an unser Naturverhältnis. Kann man etwa unsere Pflicht, die Natur als Schöpfung Gottes zu ehren, als Anspruch des Nächsten verstehen? Dennoch besteht diese Pflicht. Oder denken wir an unsere Kultur-aufgabe. Darf unsere Aufgabe, das Wirkliche in Erkenntnis und Gestaltung uns für unser spezifisch menschliches Sein anzueignen, auf die Verpflichtung gegenüber dem Nächsten

rende Ich also schon an seiner ganzen Existenz, die allerdings in der Du-Beziehung gipfelt, ihre Grenze findet und nicht erst an der Wirklichkeit des Du. Hier herrscht bei Hegarten und Grisebach noch ein Rest idealistischen Denkens, indem sie das Ich abgesehen von seiner Du-Beziehung für autonom erklären.

zurückgeführt werden? Gewiß schneiden sich gerade an diesem Punkte die Verpflichtungen im besonderen Maße. Die Kulturaufgabe stellt uns in Wissenschaft, Kunst, Politik, Technik bis hinein in die Aufgaben der Individualgestaltung ganz besonders in den Dienst des anderen, sie ist ein wesentliches Gebiet, auf dem der unbedingte Liebesanspruch an uns herantritt, aber würde sie überhaupt als Gebiet der Nächstenliebe in Betracht kommen, wenn sie nicht für die ganze Menschheit als von der Liebespflicht unabhängige Aufgabe gelten würde? Die Verantwortung gegenüber dem Nächsten kann also nicht die Verantwortlichkeit unseres Lebens überhaupt begründen und so den entscheidenden Ansatzpunkt für das Verständnis der Offenbarung als existentieller Wirklichkeit abgeben.

Es ist aber überhaupt zu fragen, ob die Verantwortung gegenüber dem Nächsten so in sich selber begründet ist, wie Hegarten das behauptet. Daß der Anspruch des Nächsten nicht in der Selbstverantwortung, der Autonomie des Menschen in seiner „transzendentalen“ Geistigkeit begründet werden darf, darin ist Hegarten unbedingt Recht zu geben. Abzulehnen ist aber seine Alternative, nach der nur zwischen dem Du-Anspruch oder der „transzendentalen“ Autonomie zu wählen sei. Gerade der Anspruch des Du muß tiefer begründet werden, wenn er wirklich in seiner Heteronomie gelten soll. Es ist aber kennzeichnend für Hegartens Daseinsauffassung, daß er die menschliche Existenz, weil er auf eine tiefere Begründung des Du-Anspruchs verzichtet, nur im einzelnen Ich-Du-Verhältnis sehen kann und sich ihm darum die Geschichte in lauter Einzelverhältnisse von Ich und Du auflöst, denen der Mensch schicksalhaft ausgeliefert ist. Aber mit der einzelnen Ich-Du-Gemeinschaft ist die Trennung von Mensch und Mensch, unter deren Fluch der Mensch in der Zeitlichkeit steht, noch nicht aufgehoben. Denn das ist ja gerade der Fluch dieses Non, daß wir Gemeinschaft in gegenseitiger Liebe konkret immer

nur mit dem „Nächsten“ haben können, und daß die Bindung an den Nächsten uns den anderen immer entzieht. Der existentielle Anspruch Gottes muß also radikaler verstanden werden, als das bei Bogarten geschieht. Nicht bloß die Liebe des „Nächsten“ verlangt Gott von uns, sondern unsere Einordnung in die Gemeinschaft, zu der Gott die Menschheit als Ganzes geschaffen hat, die aber in dieser Welt nie verwirklicht wird und nie verwirklicht werden kann. Das Gebot der Nächstenliebe ist aber die Form, in der uns der Wille Gottes zur Menschheitsgemeinschaft, zur Gemeinschaft „seines Volkes“, in dieser Welt der Zeitlichkeit begegnet. So ist also der Anspruch des Nächsten nicht in sich selbst begründet, auch nicht darin, daß, wie Bogarten sagt, „der Mensch den Menschen braucht“. Denn das ist ja gerade die Frage, worin der Anspruch des Du, sein Verlangen nach Liebe zu befriedigen, von Gott aus begründet ist. Vielmehr hat das Gebot der Nächstenliebe in dem Willen Gottes zur Menschheit als der ihn ehrenden Gemeinschaft seinen Grund. So ist das Bestimmtheitsein des Menschen zur Menschheitsgemeinschaft das wesentlichste Merkmal seines Daseins. Ist das richtig, so besteht die existentielle Wirklichkeit der Offenbarung nicht nur darin, daß sie als Offenbarung Gottes uns unsere Bestimmung zur Menschheitsgemeinschaft erst in ihrer ganzen Vollständigkeit enthüllt, sondern daß sie auch selbst, indem sie eine alle beanspruchende Erkenntnis schafft, wenn auch unsichtbar und immer nur im Akt der Offenbarung vollzogene Menschheitsgemeinschaft herstellt. Dieses Werk der Offenbarung ist dann die existentielle Wirklichkeit der Offenbarung innerhalb der Menschheit. Gott schafft durch die Offenbarung seiner Wirklichkeit die Menschheitsgemeinschaft, die das Ziel und die Verwirklichung des Menschendaseins ist, die aber wiederum nicht in sich ihren Sinn hat, sondern allein darin, daß Gott in der gemeinsamen Gotteserkenntnis und Gottesgemeinschaft zu seiner Ehre kommt. In dieser Wirk-

lichkeit ist dann die Erfüllung der Nächstenliebe im Sinne Gogartens durchaus eingeschlossen. Diese Universalität der existentiellen Offenbarungsmöglichkeit ist aber bei Gogarten nicht erreicht. Gogarten ist also in seinem ernsthaften Bestreben, die Offenbarung in ihrer konkreten Daseinsbedeutung zur Geltung zu bringen, offenbar durch seinen Anschluß an Grisebach gehemmt, nicht weit genug vorgestoßen. Die Offenbarung ist existentielle Wirklichkeit, indem sie Antwort auf die Existenzfrage der Menschheit in ihrer Gemeinschaftsnot, ebenso wie sie Antwort auf die Existenzfrage des einzelnen ist, indem sie ihm sein ihm gegebenes Dasein in seiner Geschaffenheit erkennen und anerkennen läßt als gottgegebenes Schicksal mit seinen verantwortlichen Aufgaben. Weder in der einen noch der anderen Hinsicht wird man aber der Daseinsbedeutung der Offenbarung gerecht, wenn man, wie Gogarten, das ganze menschliche Dasein unter dem Du-Anspruch des Nächsten begreifen will.

Richtiger als der Gogartens ist Bultmanns Ausgangspunkt. Für ihn ist das Wesen der menschlichen Existenz nicht in der verantwortlichen Bindung an den Nächsten, sondern in der entscheidungsvollen Beziehung zu seiner Geschicklichkeit, Zeitlichkeit, Vorläufigkeit gegeben. In der Beziehung des Menschen zu seinem zeitlichen ungesicherten Dasein fällt hier die Entscheidung. Versteht sich der Mensch aus dem, was er tut und beherrscht, oder aus seiner nicht verfügbaren Geschaffenheit? Sucht er der Vorläufigkeit und Unsicherheit seines Daseins zu entfliehen oder gibt er sich ihr preis? Erhebt er eigene Ansprüche an das Dasein, oder erkennt er den ihm in der konkreten Existenz begegnenden Anspruch des Schöpfers an? Diese Entscheidung ist die Achse seines Daseins. Die Bindung an den Nächsten ist dabei nur eine Realität neben anderen, durch die die existentielle Situation konkret wird. Offenbarung ist danach die Enthüllung der Existenz in ihrem Schöpfungscharakter. Damit ist ein sehr brauchbarer Ansatz gegeben, um die existentielle Be-

deutung der Offenbarung herauszuarbeiten. Denn gerade in seiner Unbestimmtheit und Abstraktheit bietet er umfassende Anwendungsmöglichkeiten und wir werden abzuwarten haben, wie Bultmann im Laufe der Zeit diesen Ansatz weiter ausbaut. Aber er ist doch wieder in der Beziehung unzulänglich, daß er nur die Beziehung des Einzelnen zu seinem eigenen Dasein zum Ausgangspunkt macht. Gerade in dieser Beziehung der Offenbarung auf das Einzeldasein setzt Bultmann ja die Linie Rierkegaards und W. Herrmanns fort. Aber damit wird auch er der universellen Bedeutung der Offenbarung nicht gerecht. Die Offenbarung darf nicht bloß als Geschehen in der Einzeleristenz verstanden werden, sondern, wie das menschliche Sein in der paradoxen Einheit von Einsamkeit und Gemeinsamkeit existiert, so ist die Offenbarung Geschehen nicht nur in der Existenz des Einzelnen, sondern zugleich in der der ganzen Menschheit, und niemals das eine ohne das andere. Trotz dieser Unvollständigkeiten kommt der Offenbarungslehre Bultmanns wie Gogartens das Verdienst zu, innerhalb der Gruppe der dialektisch-eschatologischen Theologie die Frage nach der existentiellen Bedeutung der Offenbarung gestellt und ihre Beantwortung wesentlich gefördert zu haben.

Das Offenbarungsproblem, wie es sich in der heutigen Geisteslage stellt, ist aber nur dann beantwortet, wenn die Problematik gelöst wird, in die die dialektische Theologie sich verwickelt. Die Offenbarung soll Lösung der Daseinsnot in den konkreten Weltbeziehungen sein, und ist doch nur Offenbarung Gottes selbst, wenn sie Antwort auf die Frage der Menschenexistenz nach der Wirklichkeit Gottes ist. In der ersten Hinsicht steht sie in den Weltbeziehungen drin, in der zweiten gehört sie allein in die Gottesbeziehung hinein. Wieweit Gogarten und Bultmann der Offenbarung in der ersten Hinsicht gerecht geworden sind, haben wir nachzuweisen versucht. Zu fragen ist aber noch: Wird hier die Offenbarung streng als Antwort auf die Gottesfrage ihrer Un-

bedingtheit gefaßt? In dieser Fassung lag ja gerade der Vorzug der Offenbarungslehren von Barth und Brunner. Aber gilt er auch von der Lehre Bogaertens und Bultmanns? Darauf kann nur eine verneinende Antwort gegeben werden. Die Offenbarung wäre auch in der zweiten Hinsicht richtig verstanden, wenn die unmittelbare Gottesbeziehung letzter Ansatzpunkt ihrer Theologie wäre. Dies aber ist von Bogaerten und Bultmann bewußt abgelehnt. Sie meinen, daß die Behauptung einer unmittelbaren Gottesbeziehung gerade den existentiellen Charakter der Gottesbeziehung aufhöbe. Nun ist ihnen darin durchaus recht zu geben, daß eine Gottesbeziehung, die nicht trotz ihrer Unmittelbarkeit in unserer Schöpfungsbeziehung aktuell ist, keine wirkliche Gottesbeziehung ist. Jeder Gottesglaube, der von der Schöpfungsbeziehung losgelöst ist, ist in der Tat nichts als Gottespekulation, und jede Gotteserkenntnis, die nicht zugleich den konkreten Anspruch der Schöpfung an mich offenbar macht, ist nichts als Illusion. Besteht also zwischen Gottesbeziehung und Schöpfungsbeziehung eine wechselseitige Bedingtheit, so darf man doch nicht sagen, daß die Gottesbeziehung allein durch die Schöpfungsbeziehung vermittelt sei. Ist Gott Person und auch der Mensch geschaffenes Ich, so gibt es eine Unmittelbarkeit der Gottesbeziehung in dem Ich-Du-Verhältnis zwischen Gott und Mensch. Die Behauptung der Mittelbarkeit der Gottesbeziehung würde ihre Unbedingtheit aufheben. Die Liebe Gottes z. B. besteht nicht bloß darin, daß er die Widersprüche der Welt und des Daseinsverhältnisses des Menschen aufhebt, sondern sie besteht eben darin, daß Gott uns liebt. Sie hat ihren Sinn in sich selber. Ebenso vollzieht sich der Glaube, die Furcht und die Liebe zu Gott zunächst in unserem unmittelbaren Verhältnis zu ihm. Sind die Akte des Glaubens, der Furcht und der Liebe zu Gott zugleich Akte im Verhältnis zur Schöpfung, so haben sie ihren eigentlichen Sinn doch nicht im Schöpfungsverhältnis. Sie haben z. B. als Akte des Gebetes nur

eine indirekte Beziehung zur Schöpfung. Wenn es aber in diesem Sinne eine Unmittelbarkeit zu Gott gibt, so kann Offenbarung nur Enthüllung der Wirklichkeit Gottes selbst in seiner unmittelbaren Beziehung zu uns sein. Denn es ist unsere tiefste Not, d i e Not in allen Existenznöten, das Gott uns in unserem unmittelbaren Verhältnis zu ihm, obwohl wir geschaffen sind für persönliche Gemeinschaft mit ihm, von uns fern, uns verborgen ist, und die Offenbarung ist dann die Aufhebung dieser Not.

Von einer solchen Offenbarung Gottes in seiner Wirklichkeit ist aber bei Gogarten und Bultmann keine Rede. Nur die Schöpfung, nicht der Schöpfer selbst, wird bei ihnen offenbar. Gogarten vergißt, daß das Du, auf das der Mensch wartet, das er braucht, nötiger als sein täglich Brot, letztlich nicht das Du des Nächsten, sondern das Du Gottes ist, daß darum dem Menschen zuletzt nicht geholfen ist, wenn er an Stelle Gottes selbst nur den Schöpfer in seiner oder besser: h i n t e r seiner Schöpfung erkennt. Gott selbst bleibt nach Gogartens Darstellung auch in seiner Offenbarung n u r der Verborgene.

Daselbe gilt auch von Bultmann, wenn er die Offenbarung allein als Enthüllung unserer Geschöpflichkeit bestimmt und ihren Sinn allein darin sieht, daß der Mensch sein konkretes Dasein in seiner Geschaffenheit anerkennt. Gewiß ist dies eine wesentliche Seite an der Offenbarung. Das Entscheidende ist aber doch, daß Gott sich selber in der Offenbarung enthüllt, und wir durch sie in die persönliche Gemeinschaft mit Gott kommen. Diese ganze Seite der Sache fehlt bei Bultmann wie bei Gogarten. Satten wir bei Barth und Brunner zu kritisieren gehabt, daß es ihm bisher nicht gelungen ist, die Offenbarung in die menschliche Existenz mit ihren konkreten Beziehungen hineinzustellen, so müssen wir umgekehrt Gogarten und Bultmann gegenüber betonen, daß sie bisher nicht wirklich Gott selbst in seiner Offenbarung in die konkreten Existenzbeziehungen hineinzustellen

vermögen. Barth-Brunner und Gogarten-Bultmann haben hier in ihrer Antithese gegeneinander recht. Die Frage aber, ob die Synthese dieser Gegensätze gefunden wird, wird die Schicksalsfrage für diese theologische Richtung überhaupt sein.

II. Offenbarung und Vernunft.

Daß die dialektische Theologie das Offenbarungsproblem, wie es uns heute gestellt ist, bisher keineswegs restlos beantwortet hat, läßt sich an ihrer Bestimmung des Verhältnisses von Offenbarung und Vernunft ebenso zeigen, wie wir es eben an der Verhältnisbestimmung zwischen Offenbarung und menschlicher Existenz aufzuzeigen versuchten. Freilich haben wir von der dialektischen Theologie gerade auch in der Frage: Vernunft und Offenbarung wichtige Erträge, die die Theologie nie wieder aufgeben sollte. Es ist ja erst der dialektischen Theologie restlos gelungen, die unbedingte Vernunfttranszendenz der Offenbarung konsequent durchzuführen. Daß die Offenbarungserkenntnis wirklich Offenbarung Gottes bleibt und nicht ein besonderes Gebiet menschlicher Erkenntnis ist, daß sie nicht in den Bereich legitimer Vernunftserkenntnis eingeordnet werden kann, daß sie ihre Evidenz in sich selber trägt, daß sie Glaubenserkenntnis, Glaubenswahrheit, nur im Wagnis zu bejahende Erkenntnis ist, weil sie im heiligen Geiste erkannt wird, das haben Barth und Brunner unwiderleglich herausgestellt⁹⁾. Ein zweiter, ebenso wichtiger Ertrag, den wir besonders Seim und Brunner verdanken, ist der, daß sie nicht bloß gleichsam verkündigungsmäßig die Selbstevidenz und Vernunftüberlegenheit der Offenbarung behauptet haben, sondern in philosophischer Selbstkritik der Vernunft die menschliche Erkenntnis an ihre Grenze führen. Denn es kommt nicht bloß darauf an, die Vernunftüberlegenheit, den Glaubenscharakter der Offenbarung zu verkündigen, sondern ihn auch

⁹⁾ Hierin berühren sie sich mit Seim und Althaus.

im vernunftgemäßen Denken gelten zu lassen. Dies hat Brunner durch rein erkenntnistheoretische Besinnung getan. Radikal durchgeführt ist es allein bei Heim in seiner Schöpfung eines umfassenden Weltbildes. Denn vollen Ernst macht man mit der Vernunfttranszendenz der Offenbarung erst dann, wenn man nicht nur eine entsprechende Erkenntnistheorie schafft, sondern im Erkennen selbst, im konkreten Weltverständnis die der Vernunft gesteckte Grenze respektiert. Dies ist aber der Sinn der Philosophie Heims. Er will nicht etwa die Selbstevidenz der Offenbarung vernunftmäßig begründen, denn das hieße ja, sie gerade bestreiten, er setzt sie vielmehr voraus und zieht dann die Konsequenzen, die sich aus dieser Voraussetzung für unser Weltbild ergeben. Heims Versuch kann wohl von anderen weltanschaulichen Voraussetzungen aus wiederholt, aber in Hinsicht auf sein Ziel nicht überboten werden.

1. Die ungelöste Frage der Offenbarungserkenntnis.

Soweit also die Zulänglichkeit der Vernunft für die Offenbarungserkenntnis und die in ihrer Unzulänglichkeit gesetzte Schranke der Vernunft in Frage stand, sind von den Vertretern der dialektischen Theologie die entscheidenden Antworten gegeben. Mit dieser Fragestellung ist aber der ganze Bereich des Problems Offenbarung und Vernunft keineswegs erschöpft. Denn nicht nur darum handelt es sich hier, ob die sich selbst überlassene Vernunft Gott erkennen kann oder nicht, wo ihre Schranke liegt, die nur durch die Offenbarung von Gott her durchbrochen wird, sondern inwiefern die Offenbarungserkenntnis wirklich Erkenntnis des Menschen ist. Verstehen wir unter Vernunft den Inbegriff menschlicher Erkenntnistätigkeit, so ist damit die Frage Vernunft und Offenbarung in neuer Weise gestellt. Gewiß kann es sich dabei keinesfalls darum handeln, daß die Offenbarung nachträglich doch noch zum Gegenstand vernünftigen Erkenn-

nens würde. Das hieße ja die Vernunfttranszendenz der Offenbarung und damit den Offenbarungsgedanken überhaupt wieder aufheben. Es muß dabei bleiben, daß die Offenbarung nicht irgendwie in die legitime Vernunftserkenntnis einzureihen ist, geschweige denn, daß sie zum Gegenstand vernünftigen Erkennens werden kann. Ist in die Offenbarung die Erkenntnis des offenbarenden Geschehens schon immer mit eingeschlossen, so ist eine solche nachträgliche Erkenntnis der Offenbarung durch die Vernunft ja auch überflüssig und sinnlos. Wenn aber die Offenbarung zugleich Erkenntnis des Menschen ist, so geschieht sie zwar nicht durch seine Vernunft, aber in ihr. Geschehe sie nicht in der Vernunft, so wäre sie nicht wirklich Erkenntnis des Menschen und damit auch nicht Offenbarung. Die Frage aber, inwiefern die Offenbarung menschliche Erkenntnis ist, inwiefern sie in der Vernunft geschieht, findet bei den dialektischen Theologen keine befriedigende Antwort. Die Frage wird von ihnen meist gar nicht eigentlich gesehen.

Denn sie ist mit dem Satze, daß sie eben Erkenntnis im heiligen Geiste sei, nicht erledigt. Es ist ganz richtig, wenn Barth z. B. sagt: die Offenbarungserkenntnis des Menschen könne nur „eine Betätigung seiner im Widerspruch gefangenen und zwar endgültig gefangenen Menschlichkeit“ sein, „hinter deren eingestandenes menschliches Unvermögen tragend, erfüllend, gut machend Gott selbst sich stellen, für den Menschen eintreten würde, mit dem Vermögen, daß nur in Gott selbst für Gott selbst vorhanden ist — eine Betätigung, in der wohl der Mensch der Vollende, Tätige und Vollbringende wäre, aber so, daß Gott sich selbst als Anfang, Mitte und Ende dieser menschlichen Tätigkeit gesetzt hätte, ihr rein von sich aus, nicht um ihrer selbst willen, sein Wohlgefallen und damit Sinn, Wahrheit, Kraft und Gelingen schenkte, selbst Organ, Weg, Brücke dieser menschlichen Bewegung und Betätigung sein sollte“¹⁰⁾. Worin aber „jene

¹⁰⁾ Barth, Dogmatik, a. a. O. S. 288 ff.

menschliche Tätigkeit, die in ihrer ganzen Gebrechlichkeit identisch (nicht an und in sich, nicht um ihrer selbst willen, aber wegen des auf ihr ruhenden göttlichen Wohlgefallens) mit dem wirklichen Empfang, dem Vernehmen und Aufnehmen der Offenbarung¹¹⁾ ist, besteht, darüber erfahren wir nichts. Die Vorsicht, bei der Erörterung dieses Problems die Offenbarung nicht wieder zum Gegenstand menschlichen Erkennens zu machen, hat hier die dialektische Theologie vor seiner Behandlung überhaupt zurückgehalten. Und doch kann nur eine sachgemäße Beantwortung der Frage, in welchem Sinne in der Offenbarung auch von einer menschlichen Erkenntnistätigkeit, von der Aktualität menschlicher Vernunft zu reden sei, den Offenbarungsbegriff gegen eine nachträgliche Abschwächung schützen. Denn entweder wird, wenn auch unter dem Vorbehalt göttlichen Redens die Offenbarungserkenntnis, das Hören des Gotteswortes der sich selbst verabsolutierenden, sündig verkehrten Vernunft zugeschrieben, was trotz aller Vorbehalte die Unzugänglichkeit der Offenbarung für den sündigen Menschen aufheben würde, oder das Hören des Gotteswortes wird von der Erkenntnistätigkeit des Menschen so sehr getrennt, daß es fraglich wird, ob dabei überhaupt noch von einer Offenbarungserkenntnis des Menschen geredet wird. Wir meinen hier nicht etwa, daß eine wiedergeborene Vernunft von sich aus fähig wäre, die Offenbarung zu erkennen. Wie der wiedergeborene Mensch auch nicht aus eigener Kraft gute Werke tun kann, sondern allein aus der Kraft Gottes selbst, so kann er auch als wiedergeborener Mensch Gott nicht erkennen, es sei denn in der Kraft des heiligen Geistes. Wie aber der Wiedergeborene in der Kraft Gottes dem sündigen Handeln entgegen gesetzt handelt, so ist die in der Offenbarung mitgesetzte menschliche Vernunfttätigkeit der natürlichen Vernunft entgegengesetzt. Die Paradoxie, daß die Offenbarung zugleich ganz Gottes Tat und doch menschliches Erkennen ist,

11) ebenda.

kommt erst dann richtig zum Ausdruck, wenn über die unter dem offenbarenden Wirken des heiligen Geistes handelnde Vernunft Klarheit besteht.

2. Die Schranke des Vernunftbegriffs.

Nun scheint es keineswegs zufällig zu sein, daß die dialektischen Theologen dieses Problem kaum in Angriff genommen haben. Denn sie arbeiten fast ausnahmslos mit einem Vernunftbegriff, der der rationalistisch-idealistischen Wirklichkeitsauffassung entstammt. Für ihn ist charakteristisch, daß zwischen dem Stoff und der Form der Wirklichkeit unterschieden wird. Der Stoff der Wirklichkeit wird der Wahrnehmung zugewiesen, die Form der Vernunftserkenntnis. Dabei macht es für unsere Betrachtung wenig aus, ob eine prästabilisierte Harmonie zwischen Wirklichkeitsformen und Vernunftgesetzlichkeit behauptet oder die Form der Erfahrungswelt mit Kant auf die schöpferische Synthesis der Vernunft zurückgeführt oder ob gar auch der Stoff der Wahrnehmung mit dem spekulativen Idealismus aus der unbewußten Produktivität der Vernunft abgeleitet wird. In jedem Falle wird der Inhalt der Wahrnehmung als ein Chaos von empirischen Vorstellungen gedacht, in das erst die Vernunft Form und Ordnung bringt, und das sie schließlich in letzte Begriffseinheiten zusammenfaßt. Das Material der Erkenntnis empfängt die Wahrnehmung. Die Form gibt die Vernunft. Die Vernunft empfängt nicht, sondern schafft die Form aus der ihr innewohnenden formalen Gesetzlichkeit. Die Mathematik als angeblich rein „apriorische“ Wissenschaft gibt hier das Paradigma für den Vernunftbegriff ab. Die Vernunft ist danach ein zeitloses System formaler Gültigkeiten, durch die das Chaos der Wahrnehmungsinhalte in den Kosmos der Erfahrungswelt geformt wird. Das System axiomatischer Gültigkeiten liefert in seiner Zeitlosigkeit und überindividueller Geltung den Wahrheitsmaßstab, nachdem die unmittelbare Erkenntnisbeziehung

der Vernunft zur Wirklichkeit durch den Dualismus von Wahrnehmung und formaler Vernunft durchschnitten ist. So weit der Mensch in seiner Erkenntnis sich durch dieses System formaler Gesetze bestimmen läßt, denkt er vernünftig und erkennt er die Wirklichkeit.

In der ungeprüften Übernahme dieses Vernunftbegriffs besteht zwischen Barth, Brunner und Heim kein Unterschied. Wenn sie das Verhältnis von Offenbarung und Vernunft bestimmen, so setzen sie dies System zeitlos gültiger Sätze und Kategorien voraus. Bei der Behauptung der Vernunftüberlegenheit der Offenbarung meinen sie, daß die Offenbarung nicht zu den zeitlosen Gültigkeiten gehört, über die der Mensch ohne Erkenntnisbeziehung zur Wirklichkeit „a priori“ verfügt, und auch nicht durch dieses einheits-schaffende System in eine Ordnung des Wirklichen eingeordnet zu werden vermag. Wenn Brunner und Heim die Grenze der Vernunft gegenüber der Offenbarung aufweisen, so gehen sie den Weg, rein logisch e n t w e d e r aus der formalen Gültigkeit der Vernunftgesetze ihre Schranke gegenüber letzten Wirklichkeitsaussagen nachzuweisen, zu denen die Behauptung Gottes und der Offenbarung gehört. Der vorausgesetzte Wahrheitsdualismus, der Tatsachen- und Vernunftwahrheiten wird apologetisch dahin gewendet, daß die absolute Wahrheit, die jenseits dieses Dualismus stände, nicht erreichbar ist. O d e r sie zeigen, wie das System ariomatischer Gültigkeiten letzter Begründung in einer nicht mehr vernunftmäßigen Wahrheit bedarf, wenn es nicht in sich zerfallen soll. In keinem Falle aber wird dieser Vernunftbegriff als solcher einer Kritik unterzogen. Auch Bultmann und Sogarten setzen bei ihrem Gegensatz gegen das Verständnis der Offenbarung als Vernunftwahrheit die Vernunft als System „zeitloser Wahrheiten“ voraus.

Es ist aber nun verständlich, daß unter Voraussetzung dieses Vernunftbegriffs das Problem: Vernunft und Offenbarung, die Frage nach der Offenbarung als menschliches

Vernehmen überhaupt nicht beantwortet werden kann. Die Frage kann nur dann beantwortet werden, wenn das menschliche Erkennen als einheitliche Wirklichkeitsbeziehung wider ins Blickfeld tritt. Als solche war es aber bei diesem Vernunftbegriff verdeckt und dieser Mangel zeigt sich umso peinlicher als der Transzendentalismus der spekulativ idealistischen Systeme, der ja dem Wirklichkeitsinteresse durch die Konstituierung einer Geistwirklichkeit auch unter Voraussetzung dieses Vernunftbegriffs Ersatz bieten wollte, mit Recht abgelehnt wird.

Worin liegt dabei nun der Fehler? Darin, daß man das menschliche Erkennen mit der Produktivität von Vorstellungen und Begriffen, der Bilder und Zeichen, die von dem Erkenntnisakt Zeugnis geben wollen, verwechselt. Da man die Vorstellungs- und Begriffsbildung mit dem Erkenntnisakt gleichsetzt, muß die empfangende Funktion allein auf die Wahrnehmung der chaotischen Mannigfaltigkeit beschränkt, das eigentliche Erkennen in der zusammenfassenden und ordnenden Tätigkeit der Begriffsbildung gesehen und die dabei sich geltend machende Gesetzmäßigkeit als dem begreifenden Denken immanente Gesetzmäßigkeit verstanden werden. Damit ist aber der Erkenntnisakt tief mißdeutet. Erkennen ist eine Daseinsfunktion des Menschen, eine bestimmte Art seines Seins, in der er zur Welt und zu seinem Dasein in ein Verhältnis tritt, das wiederum mit seinem spezifisch menschlichen Sein identisch ist. Daß der Mensch sich zu der Welt und seinem Sein verhält, unterscheidet sein Sein von dem der Welt Dinge. Ein Vollzug dieses spezifisch menschlichen Seins ist das Erkennen, in dem die Welt und sein Dasein dem Menschen in ihrem Sein sich zeigen und der Mensch, ohne aktiv in sie einzugreifen, sie als solche gelten läßt. Es gibt kein menschliches Sein ohne den Vollzug des Erkennens, und doch macht es nicht das ganze menschliche Sein aus, sondern nur das empfangende Verhältnis zur Wirklichkeit. Als Erkennender verhält sich der Mensch rein empfangend zur

Wirklichkeit. Anders steht es mit dem Bilden der Vorstellungen und Begriffe, in denen der Mensch, nun zwar nicht die Wirklichkeit abbildet, aber sein erkennendes Verhältnis zur Wirklichkeit sich und anderen ausspricht, um die Wirklichkeit so zu erschließen, wie sie sich ihm zeigt. Hier vollzieht der Mensch im Unterschied von dem empfangenden Erkennen eine dem dichterischen Schaffen verwandte schöpferische Tätigkeit. Unterscheiden wir so zwischen empfangendem Erkennen und schöpferischer Vorstellungs- und Begriffsbildung, so fällt der oben beschriebene Dualismus des Erkennens von Wahrnehmung und Vernunft dahin. Die Vernunft ist dann ebenso wie die sinnliche Wahrnehmung empfangendes Erkennen und nur durch die Eigenart des Gegenstandes von ihr unterschieden. Denn mit der Unterscheidung von Erkennen und der Vorstellungs- und Begriffsbildung zeigt sich auch, daß die das begreifende Denken bestimmende Gesetzmäßigkeit nicht eine dem begrifflichen Denken immanente Gesetzmäßigkeit, sondern die Ordnung und Gesetzmäßigkeit der Wirklichkeit selbst ist, die sich der empfangenden Vernunft erschließt. Die Wirklichkeit ist nicht ein Chaos sinnlicher Gegebenheiten, sondern ein einheitlicher Zusammenhang, als dessen höchste, wenn auch widerspruchsvolle Einheit der existierende Mensch sein menschliches Dasein im Augenblick erfährt. Der Vollzug dieser Erkenntnis, in der diese letzten Einheiten, der Zeitlichkeit des Daseins entsprechend im jeweiligen Augenblick erkannt werden, nennen wir Vernunft. Die Vernunft ist also weder zeitlos — ihre Erkenntnisse können nur immer im Augenblick der Erkenntnisbeziehung Gültigkeit haben, — noch ist sie autonom. Denn sie ist ja darauf angewiesen, daß die Wirklichkeit sich ihr zeigt. Und doch ist sie für die Erschließung der Wirklichkeit verantwortlich, weil das Erkennen als Daseinsfunktion davon abhängt, ob der Mensch sich in seinem existentiellen Verhältnis zur Wirklichkeit ihr verschließt oder öffnet.

Das ist nun bei diesem neuen Vernunftverständnis die Frage, welche Aktualität der Vernunft in dem bezeichneten Sinne dem Geschehen der Offenbarung, dem Reden Gottes in Geschichte und heiligem Geist entspricht, und dies nicht als Frage uninteressierter Betrachtung, sondern als Frage des Willens zum gläubigen Gehorsam, dem die Vernunft als Daseinsfunktion ebenso unterworfen ist wie das Handeln.

III. Offenbarung und Geschichte.

Dieselbe Schwierigkeit, auf die wir in der dialektischen Offenbarungslehre bei der Verhältnisbestimmung von Offenbarung und menschlicher Existenz, Offenbarung und Vernunft stießen, zeigt sich auch bei der Lösung, die sie dem Problem: *O f f e n b a r u n g u n d G e s c h i c h t e* gibt. Nun verdient die dialektische Lösung des Problems der geschichtlichen Offenbarung in vielen Punkten den Vorzug vor den bisher erörterten Lösungen. Gegenüber der Ritschlschen Schule stellt sie in der von Barth und Brunner vertretenen Form heraus, daß der Akt der Offenbarung nicht mit einem irdisch-menschlichen Geschehen, und wäre es das idealste menschliche Handeln, direkt gleichgesetzt werden darf, daß er ein Geschehen von Gott her ist, das als solches nicht in die Reihe geschichtlicher Ereignisse gehört. Gegenüber der idealistischen Offenbarungslehre zeigt sie den Charakter der Einmaligkeit und der endgültigen Entscheidung dieses Geschehens von Gott her. In beiden berührt sie sich mit der heilsgeschichtlichen Offenbarungslehre. Aber sie macht doch auch dieser gegenüber geltend, daß das Offenbarungshandeln Gottes nicht in einem immanenten Geschichtsprozeß gesehen werden kann. Indem sie so den *G e g e n s a t z* von Offenbarungshandeln und zeitlicher Geschichte herausstellt, vermag sie erst das *Z u g l e i c h s e i n* von Vergangenheit und Gegenwart der Offenbarung verständlich zu machen. Die Vergangenheit, Geschichtlichkeit der Offenbarung wird dadurch nicht aufgehoben, sondern die Einheit von Offenbarungshandeln und Ge-

schichte als eine indirekte, paradoxe gefaßt, die nur in der Überwindung des Ärgernisses, in der Glaubensentscheidung bejaht wird. Damit bewegt sich die dialektische Offenbarungslehre durchaus in der Linie des neutestamentlichen und reformatorischen Zeugnisses.

1. Barth und Brunner.

Wir haben es nunmehr mit der Frage zu tun, wie diese indirekte Einheit von Offenbarungshandeln und Geschichte durchgeführt ist. Bei Barth und Brunner zeigt sich an dieser Stelle ein bewußter Rückgriff auf die altkirchliche Christologie in ihrer reformierten Überlieferung. Es kann hier nicht untersucht werden, ob Barth und Brunner in ihrer Auffassung wirklich den Intentionen der altkirchlichen Christologie entsprechen, jedenfalls halten sie eine Erneuerung dieser Christologie für möglich und notwendig, und nur mit der Frage, ob die Erneuerung in dieser von ihnen vertretenen Form sachlich haltbar ist, haben wir es hier zu tun. Entscheidend sind für diese Erneuerung einmal die Trinitätslehre und ferner die Lehre von der Enhypostasie des Logos in der Person Jesu Christi. Der Offenbarungsakt ist darin zu sehen, daß der Logos als eine vom Schöpfergott und dem heiligen Geist unterschiedene Seinsweise Gottes eine menschliche Individualität angenommen hat, um so dessen „Person“ zu bilden und dem Menschen als anredendes Du zu begegnen. Dieses Handeln des Logos, in dem Gott gleichsam seinem eigenen Willen gehorchte, ist das geheimnisvolle Wesen des Lebens Jesu. Gerade die Enhypostasielehre, nach der der Logos das Subjekt des Lebens Jesu ist und nicht eine Gott gegenüber relativ selbständige menschliche Person, halten Barth und Brunner darum für das wertvollste Erbe der altkirchlichen Christologie, weil sie zum Ausdruck bringt, daß es in der Offenbarung einzig und allein um Gott geht, daß sie uns nicht vor menschliche Autoritäten, sondern vor Gottes Person stellt. Diese Erneuerung

der Enhypostasielehre bedeutet den stärksten Gegenschlag gegen die Christologie der Ritschlschen Schule, besonders Wilhelm Herrmanns, von der besonders Barth ursprünglich herkommt, und sie hat in ihrer scharfen Unterscheidung der göttlichen Person von der menschlichen Personhaftigkeit Jesu ihr gegenüber ein antithetisches Recht.

Aber tatsächlich wird durch diese Lehre auf der anderen Seite verdorben, was auf der einen verbessert wird. Hatten Herrmann und seine Gesinnungsgenossen die Personseinheit von Gott und Mensch in Jesus Christus als paradoxe zu Gunsten seiner Menschheit aufgehoben, so wird sie bei Barth und Brunner ihrer eigentlichen Absicht widersprechend, zugunsten seiner Gottheit aufgehoben. Barth und Brunner übersehen, daß die altkirchliche Lehre von der Enhypostasie des Logos in Christus gerade den Versuch darstellt, die Paradoxie der chalzedonensischen Formel rational zu überwinden, was natürlich nur auf Kosten der vollen Menschheit Christi geschehen konnte. Die Menschheit Christi ist denn auch bei Barth und Brunner nicht zu ihrem Recht gekommen. Barth betont zwar mit großem Nachdruck, daß Jesus ganz Mensch, „als seelisch-leibliches, in der Zeit existierendes Individuum“ gewesen sei. Aber alles, was Barth zur Bezeichnung der Menschheit Jesu anführt, geht ja an dem, was den Menschen erst zum Menschen macht, vorbei. Die leiblich-seelische Individualität gehört letztlich auf die Naturseite des Menschen. Darin unterscheidet er sich nur relativ von anderen Lebewesen. Was den Menschen zum Menschen macht, ist seine Personhaftigkeit als Ich im Verhältnis zum Du, und zwar nicht bloß zum Du des anderen Menschen, sondern wesentlich zum Du Gottes. Daß der Mensch als Ich Gott gegenübersteht, daß er, mit Barth zu reden, „Gott gegenüber, wie relativ immer gedacht, selbständig existiert und Wirklichkeit besitzt“, das macht ihn zum Menschen. Und wenn von der Menschheit Jesu Christi die Rede ist, dann ist gerade dieses von ihm behauptet. Barths

Leugnung der menschlichen Person Christi erweist sich auch dem biblischen Zeugnis gegenüber als unwirkliche Konstruktion. Die Evangelien zeigen uns Jesus als einen Menschen, der zu Gott betet. Das Gebet ist aber das eigenste Merkmal des Menschen in seiner Geschöpflichkeit. Hier bekennt sich die menschliche Person als Geschöpf Gottes. Als Beter zeigt sich Jesus als eine Gott gegenüber relativ selbstständige menschliche Person. Den Schrei Jesu am Kreuz: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ als Selbstgespräch der Trinität aufzufassen, wie es nach den Voraussetzungen Barths notwendig wäre, ist eine Unmöglichkeit. Die Paradoxie der Offenbarung liegt gerade darin, daß uns in Jesus Christus, der ganz menschliche Person ist, die Person Gottes begegnet. Wie wir das zu verstehen haben, das ist nun freilich das in der Gegenwart zu lösende christologische Problem, bei dessen Lösung uns die altkirchliche Christologie, so wesentliche Anliegen sie auch vertritt, nicht helfen kann, weil sie das Problem, wie es erst durch das Ernstnehmen des Personenbegriffs besteht, gar nicht gesehen hat.

Nun finden wir bei Brunner einen Versuch, den Hypostasiegedanken von den Voraussetzungen des modernen Personenbegriffs aus verständlich zu machen. Person ist für ihn keine Gegebenheit, sondern eine Wirklichkeit, die erst in dem Akt existentieller Entscheidung wirklich wird. Während die existentielle Entscheidung des Menschen gegen den Schöpferlogos gefallen ist, ist sie bei Jesus durch den Schöpferlogos bestimmt. Die Person, die durch die existentielle Entscheidung wirklich geworden ist, ist die göttliche Logosperson. Diese Auffassung macht mit der Menschheit Jesu sicher mehr ernst, als die Auffassung Barths, indem sie Jesus zunächst als in der Entscheidung stehenden Menschen versteht. Wenn sie dies aber konsequent durchführen will, so langt sie nur durch einen Sprung bei der Enhypostasielehre an. Dieser Sprung ist denn auch bei Brunner sehr deutlich. Daß

Jesus nicht die sündige Person des Menschen hat, ist durchaus richtig. Aber wird denn durch die existentielle Entscheidung Jesu für Gott das persönliche Gegenüber von Ich und Du, das der Schöpferlogos doch gerade voraussetzt, auch aufgehoben? Steht die existentielle Entscheidung Jesu in der Analogie zu der aller Menschen, so vollzieht er sie in jedem Falle als menschliches Ich, und das persönliche Ich-Du-Verhältnis bleibt unaufgehoben. Wenn Brunner den Sprung, den er mit der Gleichsetzung von Logosperson und Person Jesu vollzieht, nicht merkt, so liegt das offenbar daran, daß bei ihm der Logosbegriff merkwürdig zwischen seiner biblischen Bedeutung als persönliches Wort Gottes und dem idealistischen Geistbegriff schwebt. Vom idealistischen Geistgedanken aus wäre jene Gleichsetzung logisch durchaus verständlich, nicht aber vom biblisch-persönlichen Logosbegriff. Der Versuch, die Offenbarung Gottes in Jesus Christus durch die Enhy-poostasielehre zum Ausdruck zu bringen, muß sowohl in der von Brunner wie in der von Barth vertretenen Form als gescheitert betrachtet werden. Das Gegenüber von der Person Gottes und der Person des Menschen Jesu ist nicht aufzuheben. Daß für den Glauben beide voneinander zu unterscheidende Personen *e i n e* Person sind, das ist die Paradoxie der Offenbarung. Wie diese Paradoxie sachgemäß ausgedrückt wird, das ist mit diesem Satze noch nicht beantwortet. Die Antwort hängt dabei von der Gotteslehre und der Anthropologie ab, die dabei vorausgesetzt wird.

Vielleicht ist nun der Rückgriff auf die altkirchliche Christologie bei Barth und Brunner eine Reaktionserrscheinung, die aus der theologischen Situation heraus wohl verständlich ist, die aber nicht notwendig mit dem theologischen Anliegen Barths oder Brunners verbunden zu sein braucht. Ist doch das Maß, in dem beide sich an die altkirchliche Christologie anschließen (trotz ihrer gleichen theologischen Absicht) verschieden, und steht doch, wie wir zu zeigen versuchen, die Übernahme dieser Lehre zu ihrem eigentlichen Ziel,

die Paradoxie: Gott in dem Menschen Jesus herauszuarbeiten, in Widerspruch. Wir werden darum unser Hauptaugenmerk nicht auf diese Seite ihrer Christologie, sondern auf ihre eigentliche Lösung des Problems der geschichtlichen Offenbarung durch den im Anschluß an Overbeck entwickelten Begriff der „Urgeschichte“ zu richten haben. Denn hier liegt auch der entscheidende Unterschied zwischen Barth-Brunner und der altkirchlichen Christologie, daß für sie die Einheit von Gott und Mensch in Christus nicht wie für die altkirchliche Christologie eine zeitlose, ontologisch zu beschreibende Zuständigkeit ist, sondern eine aktuelle, nur im Ereignis der Menschwerdung des Logos, des göttlichen Redens vollzogene Einheit. Das Verständnis der Offenbarung als geschichtliches Ereignis war in der alten Kirche durch das im wesentlichen ungeschichtliche griechische Denken gehemmt. Für Barth und Brunner ist es eine selbstverständliche Voraussetzung der Offenbarungslehre. Die Offenbarung, die Gegenwart Gottes in Christus, ist *G e s c h e h e n*, aber ein Geschehen, das die Geschichte, die Zeitlichkeit in ihrer Gesamtheit betrifft, das mit den relativen geschichtlichen Ereignissen nicht zusammengehört, sondern nur mit den Ur-Ereignissen: Schöpfung, Sündenfall, eschatologische Neuschöpfung. Diese durchaus richtige Einsicht ist in der Bezeichnung der Offenbarung als „Urgeschichte“ bei Barth und Brunner ausgedrückt. Gewiß ist dieses urgeschichtliche Ereignis zugleich ein geschichtliches, etwa als Leben Jesu, aber es interessiert nicht als geschichtliches, sondern als allein urgeschichtliches. Es kommt nicht darauf an, was da auf der geschichtlichen Fläche des näheren zu sehen ist, sondern daß in der Urgeschichte die geschichtliche Fläche an einem Punkte berührt ist. So zeigen sich denn Barth und Brunner an der geschichtlichen Erscheinung des Lebens Jesu selbst völlig uninteressiert. Die Geschichte ist als solche nur Verhüllung.

Darin ist beiden allerdings recht zu geben, daß man aus einer für sich betrachteten geschichtlichen Erscheinung nicht

direkt ihren Offenbarungscharakter ableiten, herausdeuten kann. Keine geschichtliche Bestimmtheit ist als solche schon Offenbarung. Aber umgekehrt gibt es keine geschichtliche Offenbarung, wenn man von der Bestimmtheit ihrer geschichtlichen Erscheinung absieht. Einfach darum, weil Geschichte nur als jeweils bestimmte wirklich ist. Hier zeigt sich nun der Geschichtsbegriff, den Barth und Brunner bei ihrer Bestimmung der geschichtlichen Offenbarung voraussetzen, als unzulänglich. Geschichte ist ihnen nur ein Wechselbegriff für Zeitlichkeit oder Relativität. Sie ist der Inbegriff der Todesverfallenheit des menschlichen Daseins, jener „ganze unbegreifliche Zwischenzustand zwischen Schöpfung und Erlösung“. Dieser abstrakt-dogmatische Begriff der Geschichte ist bei dem Begriff der geschichtlichen Offenbarung vorausgesetzt. Dabei ist aber übersehen, daß man von der Geschichte gar nicht in abstracto reden kann. Man kann wohl bei den Naturgegenständen zwischen ihrer Substanz und ihren Akzidenzen unterscheiden, nicht aber bei der Geschichte. Geschichte hat ihre Substanz allem in ihrer Konkretheit, in dem Was? des Geschehens. Wenn also Barth und Brunner bei der Offenbarung zwischen dem Daß ihrer Geschichtlichkeit und dem Was? dieser Geschichtlichkeit unterscheiden zu können glauben, so nehmen sie damit eine Trennung vor, die den Begriff der Geschichte aufhebt. Wenn die Offenbarung Ereignis in der Geschichte geworden ist, so ist sie an diese so und nicht anders geschehenen Ereignisse gebunden. Nicht darum, weil ein solches Ereignis in abstracto schon Offenbarung sein müßte, sondern, weil es Gott gefallen hat, sich in dieser so und nicht anders geschehenen Geschichte zu offenbaren. Wir haben die Offenbarung nicht anders als in den besonderen geschichtlichen Ereignissen, die das biblische Offenbarungszeugnis verkündet.

Das biblische Offenbarungszeugnis ist eben ein indirektes. Die geschichtliche Offenbarung ist nicht Offenbarung abgesehen von dem biblischen und kirchlichen Zeugnis, das sie als

Offenbarung bezeugt. Aber die biblische und kirchliche Verkündigung kann nur dadurch die Offenbarung bezeugen, daß sie uns vor die geschichtlichen Ereignisse stellt, die selber als Offenbarungswort Gottes zu uns reden wollen. Die Offenbarungserkenntnis besteht dann in der Auslegung der geschichtlichen Ereignisse als Wort Gottes, die nichts mit idealistischer oder supranaturalistischer Geschichtsdeutung zu tun hat, sondern mit dem Hören des göttlichen Wortes im heiligen Geist identisch ist. Gewiß legt die biblische Verkündigung die Offenbarungsgeschichte schon selber als Wort Gottes aus, und das macht sie ja zur Verkündigung im prägnanten Sinne. Aber einmal hat die biblische Auslegung der Offenbarungslehre nicht in sich Autorität, sondern wartet darauf, daß sie von uns in existentieller Offenbarungserkenntnis nachvollzogen wird. Denn letzte Autorität ist nicht das biblische Zeugnis, sondern das Wort Gottes in der Offenbarungsgeschichte selber. Außerdem stehen in der Bibel verschiedene in sich selbständige Auslegungen der Offenbarungsgeschichte (man vergleiche etwa die verschiedenen paulinischen Auslegungen des Kreuzes Christi), und es ist nicht einzusehen, warum die Erkenntnis der Offenbarungsgeschichte in den biblischen Auslegungen erschöpft sein soll und nicht von der Kirche in konkreter Offenbarungserkenntnis weitergehende Auslegungen gegeben werden könnten, wenn auch allein in der Begegnung mit der von dem biblischen Zeugen verkündeten Offenbarungsgeschichte. In der Indirektheit der biblischen Verkündigung, darin, daß sie von dem Worte Gottes durch die Verkündigung einer bestimmten Offenbarungsgeschichte zeugt, die auf immer neue, nie abgeschlossene Auslegung wartet, besteht gerade die Unererschöpflichkeit der Offenbarung. Von dieser Unererschöpflichkeit der Offenbarung kann man aber nur dann reden, wenn man die Offenbarung in konkreten geschichtlichen Ereignissen sucht, und die Offenbarungserkenntnis in der Auslegung dieser Ereignisse als das e i n e Geschehen des Offenbarungs-

wortes sieht, einer Auslegung, die im strengen Sinne theologisch, d. h. mit der Offenbarungserkenntnis identisch ist und nichts mit geschichtsphilosophischer Deutung zu tun hat.

Wenn nun Barth und Brunner diesen Weg offenbar nicht gehen können, so ist das in ihrer dualistischen Geschichtsauffassung begründet, in dem Dualismus von Urgeschichte und Geschichte, der ihrer dualistischen Existenzauffassung entspricht. Durch diesen Dualismus ist es ihnen nicht möglich, konkrete, zeitliche Geschichte auf das „urgeschichtliche“ Geschehen zu beziehen. Die konkrete Geschichte steht beziehungslos neben der Urgeschichte und bleibt dann nur noch immanenter Deutung überlassen. Daß aber eine immanente Deutung konkreter Geschichte niemals zu ihrem Verständnis als Offenbarungsereignis führen kann, ja daß sie bestimmt nur an ihm vorbeiführt, das ist Barth und Brunner durchaus zuzugeben. Aber dieses Zerreißen des geschichtlichen Phänomens in eine unanschauliche Urgeschichte und eine rein immanent zu deutende Geschichte wird weder nach seiner unanschaulichen noch nach seiner anschaulichen Seite hin ihm gerecht. Der Fehler liegt aber, wie wir früher schon gezeigt haben, an der dualistischen Anthropologie. Eine Revision der Anthropologie würde auch einen sachgemäßen Geschichtsbegriff nach sich ziehen. Und dieser in theologisch-philosophischer Besinnung zu gewinnende Geschichtsbegriff würde es dann ermöglichen, von den konkreten Ereignissen der biblischen Geschichte so zu reden, sie so zu verstehen, daß sie zugleich als das Ereignis der Offenbarung erkannt werden, das in paradoxer Weise mit diesen Ereignissen identisch ist. Dadurch, daß Barth und Brunner diesen Weg nicht gegangen sind und nach ihren Voraussetzungen nicht gehen konnten, ist es ihnen nicht gelungen, die geschichtliche Offenbarung wirklich als Offenbarung Gottes verständlich zu machen. Gott bleibt letztlich hinter der Geschichte verborgen. Die Offenbarung Gottes in der Geschichte wird behauptet, aber nicht mit ihr ernst gemacht oder anders ausgedrückt: Dadurch,

daß das menschliche, geschichtliche Subjekt des Lebens Jesu ausgeschaltet wird, daß das Leben Jesu unmittelbar als das Handeln des göttlichen Logos verstanden wird, wird die Offenbarung nicht wirklich Geschichte im Sinne menschlicher Tat und menschlichen Schicksals. Von geschichtlicher Offenbarung wird nur da richtig geredet, wo das Handeln des sich offenbarenden Gottes und das Handeln und Erfahren des Menschen Jesus Christus in seiner *Konkretheit* paradoxerweise in Eins geschaut wird. Nicht die geschichtlichen Tatsachen des Lebens Jesu im allgemeinen sind als Offenbarungshandeln Gottes anzuerkennen, sondern dem menschlichen Leben Jesu in seiner Konkretheit, seinen Worten und Taten, seinem Kreuz im Lichte seiner Auferstehung, sind wir vor die Aufgabe der Offenbarungserkenntnis gestellt. Denn nur in der Geschichte Jesu Christi in ihrem *So-sein* ist Gott selber verborgen-offenbar.

2. Gogarten und Bultmann.

Nun kommen Gogarten und Bultmann den hier gestellten Forderungen in weitem Maße entgegen. Sie machen mit der vollen Menschheit Christi ernst. Sie setzen bei ihrer Christologie einen Geschichtsbegriff voraus, der jede immanente Deutung des Sichtbaren ablehnt und die Sichtbarkeit des Geschichtlichen in dialektischer Bezogenheit zu seinem unanschaulichen Inhalt versteht. Es wird gesehen, daß man von der Geschichte gar nicht als Betrachtender reden kann, sondern nur als einer, der selber in ihr steht. Es wird gezeigt, wie in dem, was die geschichtlich existierenden Menschen als Geschichte erkennen in all der Buntheit geschichtlichen Lebens, letztlich nur immer *eines* geschieht, eine den ganzen geschichtlichen Menschen betreffende Entscheidung fällt. Und doch ist es nicht ein Allgemeines, das in der Geschichte vielleicht individuelle Gestalt bekommt, von dem auch wieder zu abstrahieren wäre, sondern das Eine, um das es in der Geschichte in ihrer Mannigfaltigkeit geht, geschieht

doch gerade im konkreten Geschehen in seiner Einmaligkeit, sei es, daß es mit Gogarten in der Liebe bzw. dem *Satz* gegen das konkrete Du des Nächsten, oder in der Bejahung der bestimmten von Gott geschaffenen Existenz gesehen wird. Dieser neue Geschichtsbegriff ermöglicht es, die Geschichtlichkeit der urgeschichtlichen Offenbarung nicht nur im allgemeinen zu behaupten, sondern sie mit einem bestimmten *Was?* des Geschehens zu verbinden, das allerdings nicht als historisch feststellbares, sondern als im prägnanten Sinne geschichtliches *Was?* gemeint ist. Dieses *Was* der Offenbarungsgeschichtlichkeit ist nach Gogarten die im Kreuz bewährte, durch die Auferweckung von Gott bestätigte Nächstenliebe Jesu gegen uns, nach Bultmann die durch das Kreuz in Frage gestellte, durch die Auferstehung wieder autoritative Verkündigung Jesu. Daß dabei die Offenbarung wirklich als geschichtliche verstanden wird, ist das Verdienst dieser Offenbarungslehren. Aber dieser Satz ist doch nicht hinreichend durchgeführt. Die geschichtliche Offenbarung, so wie sie Gogarten behauptet, ist weder im vollen Sinne geschichtlich, noch ist sie im vollen Sinne Offenbarung. Auf der einen Seite wird der Geschichte zu viel zugemutet. Gogarten versteht die Geschichte im engeren Sinne als gegenwärtige Begegnung des Ich mit einem vergangenen Du. Die Begegnung mit dem vergangenen Du Jesu ist dann das wahre geschichtliche, entscheidende Ereignis. Setzen wir einmal voraus, daß mit der Ich-Du-Begegnung das Wesen der Geschichte vollständig umschrieben wäre, so gehört es doch gerade auch zum Wesen der Geschichte in ihrer Zeitlichkeit, daß es diese Ich-Du-Begegnung nur in der Gleichzeitigkeit beider geben kann, daß also eine persönliche Begegnung mit einem vergangenen Du dem Wesen der zeitlichen Geschichte widerspricht. Behaupten wir nun trotzdem eine solche Begegnung mit der Person Christi, so verstehen wir ihn als den Auferstandenen, der nicht mehr geschichtlich ist. Der Widerspruch aber, in dem die Begegnung

mit Jesus Christus, der geschichtlichen Offenbarung zur Grundstruktur der Geschichte steht, muß in der Christologie gerade zum Ausdruck kommen und darf durch den Geschichtsbegriff nicht beiseite geschoben werden.

Und damit kommen wir gleich auf den entscheidenden Mangel der Offenbarungslehre Bogaertens, durch den es auf der anderen Seite nicht zur Offenbarung im vollen Sinne kommt. Er vermag die geschichtliche Offenbarung nicht als Gegenwart Gottes selbst herauszustellen. Könnte er dies, so würde er die Frage nach der Gegenwart der vergangenen Offenbarung ohne Vergewaltigung der Geschichtswirklichkeit beantworten können. Er kann dies wiederum deshalb nicht, weil er die Geschichte nicht in ihrem Angewiesensein auf die Wirklichkeit Gottes versteht. So wird nach ihm Gott nur indirekt, in seiner Schöpfung offenbar, in dem geschaffenen Du, das uns unbedingt liebt. Gott selber wird in der Geschichte nicht offenbar.

Nun kann sich auch Bogaerten der Tatsache nicht verschließen, daß die christliche Verkündigung Gott selbst in Jesus Christus verkündigt. Darum redet auch er davon, daß Jesus Gottes Wort ist, daß Gott selbst in Knechtsgestalt sich den Menschen in Jesus hingibt. Es dürfte aber aus dem dargestellten Zusammenhang seiner Offenbarungslehre deutlich sein, daß er hier unter dem Eindruck des kirchlichen Bekenntnisses Sätze aufnimmt, die in den Gesamtrahmen seiner Anschauung gar nicht hineinpassen. Ja, seine Offenbarungslehre ist gar nicht einmal auf eine Offenbarung Gottes selbst angelegt. Es bedarf ihrer gar nicht. Wenn die Verhüllung Gottes nur in der Verhüllung seiner Schöpfung im Du besteht, so ist das Ziel der Offenbarung in der Erfüllung der Ich-Du-Beziehung, in der Offenbarung des beanspruchenden Schöpfers im Geschöpf voll erfüllt. Daß Bogaerten hier Sätze aufnimmt, deren er von seinen Voraussetzungen aus gar nicht bedarf, und die die Einheitlichkeit seines Aufrisses nur stören, zeigt die Ergänzungsbedürftigkeit, die seine

Offenbarungslehre nicht erst bei der Christologie, sondern schon in ihrem Ansatz aufweist, und die wir schon entwickelt haben.

Ganz ähnlich liegen die Schwierigkeiten bei der Offenbarungslehre Bultmanns. Freilich verdient sie in vielen Punkten den Vorzug vor der Gogartens. Er vermeidet jene Vergewaltigung der Geschichte, die in Gogartens Geschichtsbegriff lag, dadurch, daß er auf eine Ich-Du-Beziehung zu Jesus überhaupt verzichtet. Die Person Jesu, des Menschen, geht uns nichts an, entscheidende Offenbarungstatsache ist allein sein Wort, das den Schöpferanspruch Gottes ausspricht. Jesus ist nur der Prophet, an dessen Wort die letzte Entscheidung fällt. Auch in seinem Kreuz und seiner Auferstehung handelt es sich zuletzt nicht um ihn, sondern um die Gültigkeit seines Wortes. Seine Verkündigung ist das geschichtliche Was?, in dem die Offenbarung geschichtliche Tatsache geworden ist. Nun tritt Bultmann mit dieser Bestimmung der geschichtlichen Offenbarung zu seinen eigenen Prinzipien in Widerspruch. Wie auch bei den anderen Vertretern der dialektischen Theologie ist bei Bultmann der Ausgangspunkt der Offenbarungslehre die kirchliche Verkündigung, die sich wieder auf das biblische Zeugnis gründet. Es gibt kein Zurückgehen hinter das biblische Zeugnis, sondern der Glaube erkennt das Offenbarungsfaktum, wie es die Schrift verkündigt. Er läßt es sich von der Schrift verkündigen. Wer mit dieser Autorität der Schrift ernst macht, kann nicht an der Tatsache vorbeigehen, daß die biblische Verkündigung der Offenbarung Jesus nicht in die Reihe der Propheten stellt, auch nicht als letzten Propheten. Der letzte Prophet ist nach dem Neuen Testament Johannes der Täufer. Jesus ist „mehr als ein Prophet“. Darum ist bei ihm seine Prophetie gar nicht das Wesentliche, sondern im Unterschied von den Propheten, die bloß der Mund Gottes sind, er selbst, seine Person, die eben als Offenbarung Gottes auf Gottes Seite gestellt wird. Die Person des

Christus, dem die göttlichen Funktionen zugeschrieben werden, der als „Ausstrahlung“ (Hebr. 1, 3) der Herrlichkeit Gottes bezeichnet wird, ist keine andere als die des leidenden und sterbenden Jesus. Die Christologie Barths und Brunners blieb an diesem Punkte viel mehr in der biblischen Linie als die Bultmanns. Eine Christologie des letzten Propheten, des isolierten Wortes Jesu, ist in der neutestamentlichen Verkündigung nicht nur nicht zu finden, sondern steht zu ihr auch im Widerspruch. Denn sie stellt Jesus als den Letzten nicht in die Reihe der Propheten, sondern der Davidischen Könige, als den Messias, den Sohn Gottes, der darum als Person Offenbarung Gottes ist.

Nun könnte Bultmann den Widerspruch, der zwischen seinem Grundsatz, die neutestamentliche Verkündigung einfach hinzunehmen, und seiner Ausführung durch eine andere Interpretation des biblischen Textes vielleicht aufheben. Die Kritik dieser Offenbarungslehre muß darum inhaltlich begründet werden. Wir haben deshalb bei Bultmann dieselbe Frage zu stellen, wie bei Gogarten. Kommt die entscheidende, geschichtliche Offenbarung in Jesus Christus als Enthüllung Gottes selbst zur Geltung? Das kann sie nicht, solange sie unter der Kategorie der Prophetie begriffen wird. Bultmann hat mit den anderen Vertretern der dialektischen Theologie das Verdienst, die Offenbarung als Wort Gottes verstanden zu haben. Und dies hat bewirkt, daß auch für den Offenbarungscharakter des alttestamentlichen Prophetenwortes neues Verständnis geweckt ist. Aber Bultmann übersieht, daß es zum Wesen der Prophetie gehört, daß sie „vielfältig“ und „auf vielerlei Weise“ geschieht. Bultmann hat darin ganz recht: der Sinn der prophetischen Verkündigung liegt darin, daß sie den Schöpferanspruch Gottes im konkreten Augenblick geltend macht. In diesem Sinne sind die israelitischen Propheten aufgetreten und haben den jeweils konkreten Willen Gottes an sein Volk verkündigt, den Willen, nach dem am „Tage Jahwes“ Gericht gehalten wird.

In diesem Sinne gibt es auch in der Christenheit Prophetie. In der Gebundenheit des Prophetenwortes an den im konkreten Augenblick gültigen Schöpferanspruch liegt aber auch seine Schranke. Gewiß ist es letztlich der *e i n e* Schöpferanspruch Gottes, von dem alle Prophetie redet, aber da uns dieser niemals als allgemeine Norm, sondern nur als konkreter Anspruch begegnet, gilt das Prophetenwort, das ihn ausspricht, nur für die jeweils Lebenden, an die es gerichtet ist. Daher veraltet es mit der jeweiligen Gegenwart, und daher bedarf es immer neuer Prophetie, wenn der Schöpferanspruch Gottes wirklich als konkreter gehört werden soll. Darum hat auch ein überliefertes Prophetenwort für die später Lebenden eine grundlegend andere Bedeutung als für die Gleichzeitigen. Es hat keine unmittelbare Autorität mehr, sondern kann nur Verheißung sein. Verheißung einmal auf gegenwärtige neue Prophetie und ferner verheißender Hinweis auf die *e i n e* unwiederholbare Offenbarung, die mehr als Prophetie ist. Von hier aus gesehen erweist sich nun die Offenbarungslehre Bultmanns in ihrer bisherigen Gestalt als unzureichend. Bultmann mutet der Prophetie mehr zu, als sie ihrem Wesen nach leisten kann. Da sie gerade wegen ihrer Gegenwartsgebundenheit der Vergänglichkeit preisgegeben ist, so kann sie nicht auch für kommende Zeiten den Schöpferanspruch Gottes offenbar machen. Die Frage, inwiefern denn das prophetische Wort Jesu den in *u n s e r e r* Existenz konkreten Gottesanspruch geltend mache, bleibt bei Bultmann unbeantwortet und muß unbeantwortet bleiben. Bultmann vermag der Verkündigung Jesu als Prophetie nur dadurch Gegenwartsgeltung zu geben, daß er ihre konkrete Inhaltlichkeit abstreift und den in ihr ausgesprochenen göttlichen Anspruch rein formal faßt. Dadurch verliert die „Prophetie“ Jesu aber wieder ihre inhaltliche Bestimmtheit, die von der Autorität eines Prophetenwortes nun einmal nicht getrennt werden darf. Hier zeigt sich denn ganz deutlich, wie die Gegenwartsgültigkeit des Wortes

Jesu ihr Verständnis als Prophetenwort sprengt. Ein Prophet als Wende der Äonen ist ein Widerspruch in sich selbst, der mit der notwendigen Paradoxie der Offenbarung nichts zu tun hat.

Das Wort Jesu hat für uns entscheidende Autorität doch nur darum, weil es etwas grundsätzlich anderes ist als ein Prophetenwort, weil im vollen Gegensatz zum Prophetenwort hier die Autorität des Wortes in der Autorität seines Trägers begründet ist und nicht umgekehrt. Denn was hier offenbar wird, ist gar nicht mehr der Schöpferanspruch Gottes, das Gesetz, sondern der Anspruch des Erlösergottes, der darin der Erlöser und Offenbarer ist, daß er primär gerade nicht den Schöpferanspruch geltend macht, der ja nur zur Verurteilung des Menschen führt, sondern sich selber in seiner persönlichen Wirklichkeit und damit die Vergebung und die Wahrheit ist. Inwiefern dieser Gott in der Person Jesu Christi offenbar ist, inwiefern diese ihrem Wesen nach nur einmalige Offenbarung Geschichte geworden ist, diese Frage vermag Bultmann nicht zu beantworten. Der Fehler liegt aber hier ebenso wie bei Bogaarten nicht in einzelnen Formulierungen, sondern in der zu eng gefaßten Existenzauffassung, die nur für eine Offenbarung der Schöpfung, des Schöpfers in der Schöpfung Raum hat, nicht aber für die Selbstoffenbarung Gottes des Erlösers. Gott erlöst nicht dadurch, daß er seine Schöpfung offenbart, sondern indem er sich selber enthüllt, und nur darin offenbart er auch seine Schöpfung.

5. Kapitel.

Grundlinien für eine Offenbarungslehre in der Gegenwart.

Aus unserer Kritik der dialektischen Offenbarungslehre ergeben sich uns nun die Aufgaben, die die Offenbarungslehre speziell in der Gegenwart hat. Wir haben jetzt nur noch anzudeuten, in welcher Richtung wir eine Lösung dieser Probleme sehen.

I. Die Offenbarung als Gotteswirklichkeit.

Wir hatten im einleitenden Teil darauf hingewiesen, wie das Offenbarungsproblem zunächst ein ontologisches ist, wie es die Frage nach dem „Sein“ Gottes in der Offenbarung stellt, das ja wiederum identisch ist mit dem „Offenbarsein“ Gottes in der Offenbarung. Ein Überblick über die Theologiegeschichte zeigt, daß dies ontologische Problem der Offenbarung doch überall irgendwie beantwortet ist, auch wenn es als Frage nur selten empfunden wurde. Die Ritschlsche Gruppe hatte dabei das Verdienst, unermüdlich darauf hingewiesen zu haben, daß um der praktischen Bedeutung der Offenbarung willen eine philosophisch-metaphysische Ontologie, die von allgemeinen Voraussetzungen der Wirklichkeit und des Denkens ausgeht, für die Bestimmung des Seins Gottes in der Offenbarung ja geradezu irreführend ist. Daß sie eine positive Antwort auf das ontologische Problem aber nicht geben konnte, war ihre Schranke. Die heilsgeschichtliche Offenbarungslehre konnte

mit ihrem Dualismus von Welt und Überwelt über die Fragestellung nicht hinauskommen. Die idealistisch-irrationalistische Offenbarungslehre, die ja z. T. die besten Erträge der Geschichte des deutschen Idealismus in sich aufgenommen hat, hat für das ontologische Problem darin einen Beitrag von entscheidender Wichtigkeit geleistet, daß sie als letzte Tiefe des Wirklichen das geistig-persönliche Leben aufgezeigt und zugleich deutlich gemacht hat, wie die Frage nach dem Ewigen, Unbedingten für die Lösung des ontologischen Problems von wesentlicher Bedeutung ist. Für die Beantwortung des Offenbarungsproblems gibt es nur dann noch Aussicht, wenn mit dieser Erkenntnis des Idealismus ernst gemacht wird. Jedes Abgleiten in eine naturalistische Ontologie würde eine Lösung des Offenbarungsproblems hoffnungslos unmöglich machen. Aber andererseits ist die idealistische Ontologie für die Erörterung der Offenbarungsfrage besonders gefährlich, weil sie für den ontologischen Unterschied des menschlich-persönlichen Seins und des göttlichen Seins, von Schöpfung und Schöpfer keinen Platz hat, und bei ihr beides ineinander fließt. Außerdem hat sie den Gewinn ihrer ursprünglichen Erkenntnis durch ihre metaphysisch-spekulative Interpretation wieder unwirksam gemacht. Die dialektische Theologie hat nun auf der idealistischen Erkenntnis der geistig-persönlichen Tiefe der Wirklichkeit aufbauend, wie die idealistische Frage nach dem Unbedingten aufnehmend zugleich den ontologischen Unterschied des menschlichen und göttlichen Seins zum Ausgangspunkt ihrer Ontologie gemacht. Dabei hat sie auch berücksichtigt, daß das menschliche Sein, zu dem das göttliche in Beziehung gesetzt wird, nicht Gegenstand empirischer Betrachtung oder spekulativer Abstraktion sein darf, sondern nur in der entscheidungsvollen Erfassung des eigenen konkreten Daseins sich erschließt. Sie hat auch streng im Auge behalten, daß es sich bei dem Sein Gottes wie dem des Menschen um Person = sein handelt, daß also das Verhältnis von Gottes und

des Menschen Sein als persönliche Beziehung verstanden werden muß. Zugleich beachtet sie auch strenger, als das sonst in der Theologie üblich war, daß hier nicht Gottes und des Menschen Person sich gegenüberstehen, daß also das persönliche Verhältnis, das das „Sein“ beider bestimmt, nicht nach Analogie von persönlichen Verhältnissen zwischen Menschen begriffen werden kann, und daß hier gerade das besondere ontologische Problem von Gott und Mensch entsteht, von dessen Lösung aus das persönliche „Sein“ Gottes in Christus als „Wort“ bestimmt werden kann.

An diesem Punkte setzen aber nun die noch zu lösenden Aufgaben der theologischen Ontologie ein. Das göttliche Sein und das menschliche können nur wechselseitig bestimmt werden. Denn hier gibt es kein Nebeneinander in sich ruhender Größen zwischen beiden. Das menschliche Sein wird nur richtig bestimmt, wenn es gleichsam in seinem Von-allem-Seiten-eingeschlossen-sein durch das göttliche Sein verstanden wird, in seiner persönlichen Lebendigkeit vor dem persönlichen Gott. Und umgekehrt muß die Bestimmung des göttlichen Seins es in seiner persönlich lebendigen Gerichtetheit, in seiner Aktualität in Richtung auf das menschliche Sein erfassen. Die letzte Schranke, die einer solchen Ontologie des menschlichen und des göttlichen Seins durch seine Nichtverfügbarkeit gesetzt ist, wird nicht damit geltend gemacht, daß man auf eine Ontologie überhaupt verzichtet, sondern daß man sie gerade in der Ontologie aufzeigt. Für das Offenbarungsproblem ist eine solche Ontologie nur in der Hinsicht wichtig, daß sie einmal das göttliche Sein und Leben so faßt, daß es wirklich als die Realität erscheint, von der das menschliche Sein in seinem Zentrum schlechthin abhängig, und auf das es schlechthin angewiesen ist, um selbst zu seinem spezifischen Sein zu kommen, und umgekehrt das menschliche Sein als das unbedingt von Gott angeforderte, das seinen Seinscharakter eben durch dieses von Gott Angefordertsein bekommt. Die Aufgabe liegt hier vor allem an

dem Punkte, daß die wenn auch widerspruchsvolle Einheit des menschlichen Seins in seiner Gottesbeziehung nun inmitten der Mannigfaltigkeit seiner Weltbeziehungen aufgezeigt und die letzteren auf die erstere bezogen werden.

Die Methode, nach der eine solche theologische Ontologie zu arbeiten hätte, wäre die: Sie geht von den konkreten Widersprüchen des menschlichen Daseins aus, wie sie in dem Verhältnis des Menschen zur Natur, zu seiner Einzeleristenz mit seinem Schicksal, zur menschlichen Gemeinschaft bestehen. Und nun nicht etwa als Widersprüche zwischen dem menschlichen Begehren und seiner wirklichen Existenz, sondern als Widersprüche, die um der Realität Gottes, seines Anspruchs an die Schöpfung willen für den Menschen unausbleiblich sind. Darum muß eine Ontologie an sie anknüpfen und das Sein Gottes des Schöpfers in dem Verständnis dieser konkreten Widersprüche des Geschaffenen nach seinen verschiedenen Seiten entfalten. Zugleich muß sie aber die Realität Gottes als die Wirklichkeit bestimmen, die durch ihre persönliche Gegenwart die Aufhebung dieser konkreten Widersprüche des Lebens in Natur, Einzeldasein und Menschengemeinschaft bedeutet, indem sie die Schöpfung wiederherstellt, d. h. die Verbundenheit von Schöpfung und Schöpfer, die der Sinn der Schöpfung ist. Eine solche Ontologie wird nur von dem „Sein Gottes für uns“ reden können, und nicht von einem „Sein Gottes in sich selber“, aber darin unterscheidet sie sich von jeder metaphysischen Spekulation. Wir wissen nur von dem, was „Gott“ für uns, d. h. in seinem Verhältnis zu uns ist. Dennoch ist eine solche Lehre „Ontologie“, da sie nicht Wertungen, sondern Seinsurteile ausspricht. Allerdings steht sie unter dem Vorbehalt, daß das Sein, von dem sie redet, ihr nie zu einem widerspruchsfreien Gegenstand wird. Erst wenn so das göttliche Sein in der Wechselseitigkeit zur menschlichen Seinsbestimmung begriffen wird, besteht die Möglichkeit zur Klärung der

Frage, in welchem Sinne von dem „Sein“ Gottes in der Offenbarung und von seinem Offenbarsein geredet werden kann.

II. Die Offenbarung als Geschichte.

Doch wir haben es ja nicht mit Offenbarung im allgemeinen, sondern mit einer bestimmt geschichtlichen Offenbarung zu tun. Damit ist das Problem gestellt, inwiefern die Offenbarung eine geschichtliche ist und inwiefern sie als geschichtliche gegenwärtig ist. An dieser Frage hat die Offenbarungslehre besonders eifrig gearbeitet. Dabei hat zunächst die heilsgeschichtliche Theologie alter und neuer Prägung das Verdienst, die Erörterung dieser Frage in Fluß gebracht zu haben. Sie verstand die Gesamtgeschichte als Geschichte zwischen Gott und der Menschheit bzw. den Menschen, als heilsgeschichtlichen Prozeß, dessen zentrale Ereignisreihe, die Heilsgeschichte von den Anfängen des Volkes Israels bis zur Weltmission darstellt. Diese Auffassung bedeutete zwar gegenüber der Orthodorie einen wesentlichen Fortschritt und hat sich in exegetischer wie in praktisch-kirchlicher Beziehung (sie hat als erste der christlichen Missionsarbeit ihre theologische Grundlage gegeben) sich weithin fruchtbar erwiesen. Theologisch war sie unzureichend, weil sie mit einem Geschichtsbegriff arbeitete, der „die Heilsgeschichte“ als einen neben anderen stehenden Prozeß zu einer relativen, geschichtlichen Erscheinung machen mußte. Der Geschichtsbegriff litt dabei unter dem Fehler, daß er rein auf dem Wege empirisch-objektiver Betrachtung gewonnen war. Wenn von diesem Geschichtsbegriff aus doch noch ein Verständnis der Geschichtlichkeit und Gegenwart der Offenbarung sich ermöglichte, so geschah das nur durch den Dualismus von Geschichte und Übergeschichte, der das Offenbarungsgeschehen vor der Auflösung durch historische Relativierung schützte und der rein objektiv aufgewiesenen geschichtlichen Offenbarung ihren unsichtbaren ewigen Sin-

tergrund gab. Durch das „Übergeschichtliche“ war auch die Distanz zwischen geschichtlicher Offenbarung und Gegenwart überbrückt. Die Behauptung eines Übergeschichtlichen sprengt aber in Wirklichkeit den dabei vorausgesetzten Geschichtsbegriff. Soll das Geschichtliche auf ein Übergeschichtliches bezogen werden, so ist dabei ein auf empirischem Wege gewonnener Geschichtsbegriff nicht brauchbar, weil er an die letzte Tiefe der Geschichte gar nicht herankommt.

Daß das Verständnis der Offenbarung als geschichtlicher eine Untersuchung des Geschichtsbegriffs voraussetzt, ist in der Ritschlschen Schule, besonders von Wilh. Herrmann, klar erkannt. Richtig ist dabei zunächst der Ausgangspunkt der Geschichtsanschauung im Ethischen genommen. Die letzte Tiefe der Geschichte liegt in der ethischen Entscheidung gegenüber der für das Einzel- wie das Gemeinschaftsleben geltenden Norm. Darum liegt das Wesen der Geschichte nicht in dem Geflecht von historischen Ursachen und Wirkungen, und wären es die Wirkungen von Persönlichkeiten, sondern in der Freiheit der sittlichen Entscheidung. Darum verwirklicht sich Geschichte in dem Leben sittlicher Gemeinschaft. Daher ist Geschichte nichts Anschauliches, sondern wird nur in der eigenen sittlichen Entscheidung erlebt. Damit war eine Dimension des Geschichtlichen erschlossen, die das Offenbarungsproblem auf eine neue Basis stellte. Die Geschichte wurde in ihrer unbedingten Bedeutsamkeit und Inhaltlichkeit bloßgelegt, und dies ist die Voraussetzung dafür, daß die Offenbarung des ewigen Gottes als eine geschichtliche verstanden wird. Freilich konnte die Ritschlsche Gruppe von ihren philosophischen Voraussetzungen aus damit nicht zum Ziele kommen. Die unbedingte Inhaltlichkeit des Geschichtlichen war nicht vollständig erfasst, wenn sie allein im Ethischen und nicht zuletzt in der Gottesbeziehung gesehen wurde. Daß Wilhelm Herrmann, der hier ja hauptsächlich zu nennen ist, nicht dahin vordrang, lag daran, daß

er das Ethische in der Entscheidung gegenüber einer zeitlos allgemeingültigen Form statt der uns unbedingt anfordernden konkreten Schöpfungswirklichkeit sah.

Die dialektische Theologie hat, wenigstens in ihrem von Gogarten und Bultmann vertretenen Zweige, die Arbeit Herrmanns am Geschichtsbegriff weitergeführt. Hier wird die ethische Entscheidung nicht zu einer abstrakten Norm, einem zeitlosen Willen, sondern zu dem Anspruch des konkreten Menschendaseins, der Situation des Augenblicks in Beziehung gesetzt. Dadurch war es gestattet, die ethische Entscheidung als den Angelpunkt geschichtlichen Lebens zugleich als Entscheidung gegenüber dem Schöpfergott zu verstehen, und so konnte die Offenbarung ihren Platz in der Geschichte haben, in der es um Erkenntnis und Glauben an den Schöpfergott geht. Die Seilsgeschichte stand jetzt nicht mehr beziehungslos zu dem übrigen geschichtlichen Leben, sondern war die Erfüllung dessen, um das es sich in aller Geschichte handelt. Zugleich konnte dadurch das vergangene Offenbarungsereignis als Gegenwart verstanden werden, weil Geschichte dann nicht mehr bloß das Vergangene, sondern das gegenwärtige Vergangene ist. Aber diese Ansätze müssen weitergeführt werden, wenn sie brauchbar sein sollen.

Was bei dieser Geschichtsauffassung zu kurz kommt, ist dies, daß es in der Geschichte zuletzt nicht um die Erfüllung der Beziehung des Menschen zum eigenen Dasein oder zum Nächsten — an diesem Punkte ist der Ethizismus Herrmanns auch bei Gogarten und Bultmann nicht überwunden — sondern primär um das unmittelbare Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen¹⁾ geht. So ist die Geschichte in ihrer letzten Tiefe eine Geschichte zwischen Gott und dem Menschen, die in jedem Augenblick seines Lebens aktuell ist in der Doppelseitigkeit des göttlichen und des menschlichen Aktes. Dies Geschehen besteht einmal in dem stets gegen-

¹⁾ Vgl. meinen Aufsatz: Offenbarung und Geschichte (Zeitschr. f. syst. Theol. Jahrg. 1927, S. 313 ff.).

wärtigen Schöpfungsakt Gottes, durch den er unser augenblickliches Dasein schafft, und ferner in unserer persönlichen existentiellen Entscheidung vor ihm im Gehorsam oder im Ungehorsam. Innerhalb dieser Geschichte, die in jedem Augenblick des menschlichen Lebens sich ganz vollzieht, und die doch in der Zeit niemals abgeschlossen ist, geschieht das Ereignis der Sünde, des Abfalls von Gott, das Ereignis der göttlichen Zornestat, in der Gott sich dem Menschen hinter der Todeswelt verbirgt. Allein in einer so verstandenen Geschichte hat das eschatologische Ereignis der Offenbarung seinen Platz, in der Gott durch sein persönliches Wort sich dem Menschen wieder enthüllt.

Aber auch noch an einem anderen Punkte bedarf die Geschichtsauffassung einer Erweiterung, um zum Verständnis der geschichtlichen Offenbarung hinreichend zu sein. Es muß bei ihr berücksichtigt werden, daß die Offenbarung entscheidendes Ereignis nicht bloß für das Einzeldasein des Menschen ist, der ihm begegnet, sondern dasjenige Ereignis, an dem sich das Schicksal der ganzen Menschheit entscheidet. Die Behauptung der geschichtlichen Offenbarung setzt also ein einheitliches Menschheitsgeschick, eine einheitliche Menschheitsgeschichte voraus. Dies Anliegen hatte ja die heilsgeschichtliche Theologie bewegt. Sie hatte, um die universale Bedeutung der Offenbarungsgeschichte herauszustellen, die Menschheitsgeschichte als einheitlichen Prozeß aufgefaßt, innerhalb dessen die Offenbarungsgeschichte dadurch eine zentrale Bedeutung hatte, daß ihr eine unbegrenzte geschichtliche Wirksamkeit zugeschrieben wurde. Die Auffassung von einem einheitlichen Prozeß der Menschheitsgeschichte hielt aber der Kritik des historischen Relativismus nicht stand. Doch abgesehen davon konnte bei dieser Auffassung der schlechthin entscheidende Charakter des Offenbarungsereignisses in der Menschheitsgeschichte nicht wirklich zur Geltung kommen, weil selbst eine unbegrenzt gedachte Wirksamkeit der Offenbarungsgeschichte doch auf

alle Fälle durch die Zeit begrenzt wäre und selbst, wenn sie es einmal auf dem Wege der Mission dahin brächte, in der ganzen gerade lebenden Menschheitsgeneration wirksam geworden zu sein, sie doch eben die vergangenen Generationen, die sie nicht erreicht hat, nicht in ihre Wirksamkeit eingeschlossen hätte. Die entscheidende Bedeutung der Offenbarung im Rahmen der einheitlichen Menschheitsgeschichte kann nicht aus ihrer „Wirksamkeit“ abgelesen werden. Ja, die Einheit der Menschheitsgeschichte selbst ist auch schon nicht im historischen Prozeß anschaulich, da sie in einer Tiefe des Geschehens liegt, die gegenständlicher Betrachtung schlechthin unzugänglich ist, nämlich in der Aktualität ihres Verhältnisses zu Gott. In ihrem Verhältnis zu Gott und nur darin ist die Menschheit eine Einheit. Darum ist sie nicht bloß eine Summe von Einzelnen, sondern ein Ganzes, eine Gemeinschaft, weil sie eine gemeinsame Geschichte in ihrem Verhältnis zu Gott hat, die den natürlichen Blick unzugänglich, nur in der Offenbarung selbst — geglaubt und im Glauben erkannt werden kann. Diese Geschichte der Menschheit mit Gott, in der die Schöpfung, der Sündenfall, die Austreibung aus dem Paradies in der Bindung an Sünde und Tod die Grundereignisse sind, ereignet sich nicht in einem zeitlichen Progressus, sie geschieht in jedem Augenblick der Weltzeit ganz und immer von neuem. Unser Einzeldasein ist darin ganz und gar geschichtlich bestimmt, daß es ganz und gar an dieser unbedingten Geschichte der Menschheit teil hat. Darin zeigt sich diese Geschichte aber auch gerade als Geschichte der Entzweiung zwischen Gott und der Menschheit, daß sie durch und durch widerspruchsvoll ist. Wie diese Geschichte in jedem Augenblick ganz geschieht und doch in keinem Augenblick der Zeit abgeschlossen ist, so ist sie wohl Geschichte der Menschheit als Ganzem, und doch ist sie eine Geschichte, in der der Einzelne in völliger Einsamkeit der Verantwortung vor Gott steht. Diese Geschichte kann als Geschichte der Menschheit und als in der Einsam-

keit persönlicher Entscheidung des Einzelnen sich ereignende Geschichte nicht zusammengeschaut werden, und doch ist sie beides in eins.

Erst wenn die Geschichte in dieser Unbedingtheit und in diesem widerspruchsvollen Charakter begriffen wird, wenn alle die bedingten Inhalte, um die es im konkreten Menschheitsleben geht, auf diese unbedingte Geschichte bezogen werden, ist es möglich, von der Offenbarung als dem entscheidend-geschichtlichen Ereignis der Menschheits- wie der Einzelgeschichte zu lehren und damit das Anliegen der heilsgeschichtlichen Theologie wieder aufzunehmen und erst vollständig durchzuführen. Denn innerhalb der unbedingten Menschheits- wie Einzelgeschichte im eben entfalteten Sinne kann es nur ein entscheidendes Offenbarungsereignis geben. Von dem schon herausgestellten radikalen Widerspruch der Geschichte ist es denn auch ganz verständlich, daß das entscheidende geschichtliche Ereignis der Offenbarung, in dem Gott gleichsam die Tore des Paradieses für die Menschheit wieder öffnet, unter demselben Widerspruch steht. Es ist zeitlich gebundenes Ereignis, teilhabend an der ganzen Relativität historischer Ereignisse und doch ewig gegenwärtiges für die ganze Menschheit entscheidendes Ereignis. Wäre es nicht das erste, so könnte es auch nicht das eigentlich geschichtliche im letzteren Sinne sein. Von dem Widerspruch der unbedingten Geschichte aus wird es verständlich, daß die Offenbarung vergangenes, einmal geschehenes Ereignis ist, und als vergangenes Ereignis nur dann Offenbarung ist, wenn es zugleich im Geisteszeugnis gegenwärtig geschieht. Schließlich entspricht diesem Widerspruch auch der Gegensatz, daß die Offenbarung in Christus für die ganze Menschheit ein für allemal geschehen ist, und doch nur dann wirklich Offenbarung ist, wenn Gott sich in ihm dem Einzelnen offenbart.

Von dieser Bestimmung der Geschichte und der geschichtlichen Offenbarung aus kann dann die Lehre von Christus,

von der Schrift, von der Kirche als Offenbarung Gottes neu in Angriff genommen werden. Entscheidend ist dabei natürlich die Christologie. Daß Gott sich in einem Menschen offenbart hat, ist auch wieder nur von dem radikalen Widerspruch der unbedingten Menschheitsgeschichte aus zu verstehen. Da in der widerspruchsvollen Menschheitsgeschichte eine direkte Offenbarung nur ihre Aufhebung bedeuten würde, so kann eine Offenbarung, die sich in den Widerspruch der Menschheitsgeschichte hineinstellt, nur eine indirekte, durch einen konkreten Menschen vermittelte sein. Daraus ergibt sich der Widerspruch der Offenbarung in Christus, daß ein Mensch als menschliche Person die Person Gottes offenbart, die göttliche Autorität hat. Die offenbarende Einheit zwischen der Person Christi und der Person Gottes ist die aktuelle, widerspruchsvolle, nicht weiter zu begreifende Einheit, Gemeinsamkeit des Offenbarungshandelns. Das Teilnehmen an dem göttlichen Offenbarungshandeln bedeutet auf seiten des Menschen Jesu Gehorsam gegenüber dem göttlichen Offenbarungsakt. Jesus ist der offenbarende Herr, indem er dem konkreten Offenbarungswillen Gottes gehorcht. Der Offenbarungswille Gottes wird nicht etwa aus dem Gehorsam Jesu abgelesen, wie die Ritschlsche Schule meinte, vielmehr wird der Gehorsam Jesu nur in der Erkenntnis des göttlichen Offenbarungswillens als Gehorsam erkannt. Aber ohne den Gehorsam Jesu kommt das Offenbarungshandeln auch nicht zum Vollzuge. Inmitten der widerspruchsvollen Menschheitsgeschichte, dem Offenbarungswillen Gottes gehorchen, heißt den Kreuzesweg gehen. So ist Jesus der Offenbarer Gottes, indem er dem Widerstande der Menschheit zum Trotz im Gehorsam gegen den Offenbarungswillen Gottes sich in den Widerspruch der Menschheitsgeschichte hineinstellt. Daher offenbart er Gott als der gekreuzigte Herr. Von da aus ist es dann möglich, das konkrete, von der Schrift verkündigte Erdenleben Jesu sub specie crucis als offenbarendes Wort

Gottes zu vernehmen. Als göttliches Offenbarungshandeln zeigt sich das Kreuz Jesu Christi, indem es mit der Auferstehung verbunden ist. So sind Kreuz und Auferstehung in ihrer untrennbaren Verbundenheit Offenbarung Gottes und Glaubensgrund. Den Ereignischarakter in dem hier bestimmten Sinne haben sie aber nur, sofern sie „geschichtlich“ in der theologischen Bedeutung des Wortes als entscheidendes Ereignis in der unbedingten Geschichte der Menschheit mit Gott sind. Rein historisch betrachtet ist das Kreuz Christi nicht mehr „Kreuz“ und die Auferstehung nicht mehr „Auferstehung“. Erst im Rahmen der unbedingten Menschheitsgeschichte sind sie entscheidendes Offenbarungsereignis. Erst von einer soweit durchgeführten theologischen Geschichtsauffassung aus kann also der Begriff der geschichtlichen Offenbarung, speziell die Christologie hinreichend entfaltet werden.

III. Die Offenbarung als Erkenntnis.

Als dritte Aufgabe der Offenbarungslehre hatten wir einleitend das Problem der Offenbarungserkenntnis, des Verhältnisses von Offenbarung und Vernunft aufgestellt. Durch den Rationalismus war dies Problem der Theologie dringlich gemacht. Sie konnte den Offenbarungsbegriff ja nur dann retten, wenn es ihr gelang, die Offenbarung als Erkenntnis sui generis der regulären Vernunftserkenntnis gegenüberzustellen und beide gegeneinander abzugrenzen, ohne doch die berechtigten Ansprüche der Vernunft zu bestreiten. Die Frage nach dem Verhältnis von Offenbarungserkenntnis und Vernunft war gestellt.

In der Theologiegeschichte zeigen sich uns neben dem orthodoxen Dualismus von Vernunft und Offenbarung, der auch von der heilsgeschichtlichen Theologie im wesentlichen festgehalten wurde, im Grunde nur zwei Lösungsversuche: Der eine geht von Kant aus. Es ist der Weg der Selbstkritik der Vernunft. Die Vernunft wird an ihre eigene

Grenze geführt, an der sie um ihrer selbst willen zum Abschluß kommen müßte, aber es doch nicht kann. Die Ritschlsche Theologie zeigt, wie die Vernunft die Antwort schuldig bleiben muß, wenn sie nach der Verwirklichung des von ihr geforderten Guten und nach der letzten sinngebenden Einheit über der sittlichen und natürlichen Welt gefragt wird. Dieser Weg der Vernunftskritik wird von der dialektischen Theologie ja nur fortgesetzt und zu Ende geführt. Sie zeigt, wie der Mensch des Absoluten — der Glaube sagt: Des Schöpfer- und Erlösergottes — schlechthin bedarf, wie auch die Vernunft nach dieser letzten Einheit, dem alles bedingenden Unbedingten, Ewigen um ihrer selbst willen fragen muß, wie dies Unbedingte ihr aber schlechthin transzendent, unbegreiflich ist. Die Vernunft endet mit einem Widerspruch und kann nur so von dem Unbedingten reden, daß sie an dem Widerspruch festhält und in der Anerkennung des Widerspruchs die Unbegreiflichkeit des Unbedingten, dessen, das allein Inhalt der Offenbarung ist, zugibt. Offenbarung und Vernunft sind streng voneinander getrennt, stehen aber in der Beziehung des Gegensatzes zu einander.

Der andere Weg, das Verhältnis von Vernunft und Offenbarung zu bestimmen, ist der des irrationalistischen Idealismus, wie er etwa von Troeltsch, Otto, Tillich und anderen vertreten wird. Hier wird der Vernunft eine irrationale Tiefe gegeben und damit die Offenbarung zum tiefsten Vernunftakt selber gemacht. Die Offenbarung ist das Moment des Durchbruchs in der Vernunft, über den die Autonomie der Vernunft nicht mehr verfügt, auf den sie vielmehr angewiesen ist. Der Gegensatz von Vernunft und Offenbarung wird zu der Spannung von Autonomie und „Theonomie“ innerhalb der Vernunft, was natürlich nur durch die Behauptung einer letzten Einheit von Gott und Vernunft begründet werden kann. Jeder dieser beiden Wege zur Bestimmung des Verhältnisses von Vernunft und Offenbarung stellt etwas Richtiges heraus, aber keiner ist befrie-

digend. Der erste Weg weist richtig auf die schlechthinnige Übervernünftigkeit der Offenbarung hin und die damit verbundene notwendige Dialektik aller Aussagen über Gott. Aber bei der hier geforderten radikalen Trennung von Vernunft und Offenbarung kann man nicht stehen bleiben. Darum hat der zweite Weg darin recht, daß er die Vernunft an dem Offenbarungsgeschehen teilnehmen läßt und den Vernunftbegriff entsprechend vertieft. Da er aber dazu Gott und Vernunft letztlich identifizieren muß, hat er gerade die vom ersten Lösungsversuch mit Recht geforderte radikale Unterscheidung von Menschenvernunft und Gottesgeist aufgegeben. Die gegenwärtige Offenbarungslehre hat also die Aufgabe, einen d r i t t e n Weg zur Verhältnisbestimmung von Offenbarung und Vernunft einzuschlagen, der die Wahrheitsmomente der beiden ersten Wege in einer höheren Synthese vereinigt.

Wir hatten schon anläßlich der Kritik der dialektischen Theologie ausgeführt, wie eine Beantwortung dieser Frage von der Angemessenheit des Vernunftbegriffs abhängt, den man dabei zugrunde legt. Es ist ja kein Wunder, daß schon die Aufstellung eines Vernunftbegriffs als Akt, in dem die Vernunft sich selbst versteht, wieder abhängig ist von der religiösen Entscheidung, in der der Mensch zu seinem Dasein Stellung nimmt, und es ist darum verständlich, daß wir in der christlichen Theologie nicht mit einem Vernunftbegriff arbeiten können, der auf dem Boden rationalistisch-idealistischer Religion gewachsen ist. Vernunft ist nicht das Denken Gottes im Menschengestalt, sondern rein ein existentieller Akt des Menschen, in dem er zur Wirklichkeit seines Daseins in ein erkennendes Verhältnis tritt, als solcher nicht ein schöpferischer, sondern ein empfangender²⁾ Akt. Im Unterschied

²⁾ Das Verständnis der Vernunft als empfangendes Denken im eigentlichen Sinne ist in der Theologie schon von Adolf Schlatter vertreten (vgl. „Briefe über das christl. Dogma“, Beiträge z. Förderung christl. Theol. 16. Jahrg. 3. H.), der es als einziger ge-

vom Verstande, der es nur mit endlichen Weltwirklichkeiten zu tun hat, ist er ein existentieller Akt, also zugleich praktisch-ethische, ja religiöse Entscheidung. Darum ist er nicht Erkenntnis, ohne Entscheidung zu sein, und darum ist die Erkenntnis zugleich praktisch-ethische Anerkennung des Erkannten. Deshalb können schließlich ihre Erkenntnisse nicht als theoretische Erfahrungen aufbewahrt, sondern nur in immer neuem Akt praktischer Entscheidung anerkannt werden. Die so aktuell verstandene Vernunft ist praktisch und theoretisch zugleich. Theoretisch, weil sie die Wirklichkeit des menschlichen Daseins erkennt und nicht bloß abstrakte Normen. Praktisch, weil sie die Wirklichkeit des konkreten menschlichen Daseins zugleich in ihrem Anspruch an die praktisch ethische Entscheidung, an das Handeln erkennt. Zum Ausdruck dieser Aktualität ihrer Erkenntnisse redet die Vernunft dialektisch, in Antithesen. Nur der Verstand, der es mit Bedingtheiten zu tun hat, kann undialektisch reden. Die Vernunft, die auf die letzten unbedingten Einheiten des menschlichen Daseins: Ich, Welt, Gott geht, kann ihre letzten Aussagen nur noch widerspruchsvoll machen. Diese widerspruchsvollen Aussagen kann sie aber nur aussprechen, weil sie als aktuelle Erkenntnisbeziehung zur Daseinswirklichkeit diese wirklich erkennt. Nicht erst der christliche Glaube, sondern schon die Vernunft muß dialektisch-antithetisch von der ihr eigenen, aktuellen Erkenntnis reden, weil das menschliche Dasein, ihr Erkenntnisgegenstand selbst widerspruchsvoll ist.

Sofern aber nun die Vernunft als existentieller Akt zum menschlichen Dasein gehört, steht sie unter demselben

wagt hat, die Tradition der kantisch-idealistischen Erkenntnistheorie in der Theologie zu durchbrechen. Leider verband er diese richtige Erkenntnis mit einem philosophisch unhaltbaren, naiven Realismus, der es verhinderte, daß sie theologiegeschichtlich wirksam wurde. Eine vom Daseinsverständnis aus entwickelte Erkenntnistheorie hätte ihn weiter führen können.

Widerspruch. Sie ist Erkenntnisbeziehung zur menschlichen Daseinswirklichkeit — wäre sie das nicht, so existierte der Mensch überhaupt nicht als solcher —, aber dennoch verkennet sie sie vollständig. Als existentieller Akt ist die Vernunft hineingezogen in den Widerstreit des Menschen gegen Gott und sein kreatürliches Dasein, darum erkennt sie zwar das Menschendasein irgendwie, ja auch Gott als den, auf den alles Menschentum angelegt ist, aber doch verkehrt sich ihr diese Erkenntnis so, daß sie die erkannte Wirklichkeit doch nicht versteht und mißdeutet. Die ganze Geistesgeschichte, speziell die Religions- und Philosophiegeschichte ist der Beleg dafür. Es dürfte keine Religion geben, die nicht irgendwie Gott aus den Werken der Schöpfung erkannte, keine Philosophie, die nicht irgendwie auf die letzten Einheiten des Menschendaseins stieße, keinen Menschen, dem nicht an irgendeinem Punkte in seinem Gewissen etwas von dem Anspruch seiner Schöpfungsbestimmung bewußt wäre, der nicht etwas empfinde von dem Zwiespalt, in dem sein konkretes Dasein zu dieser Schöpfungsbestimmung steht. Und doch macht sich die Vernunft einen eigenen Gott zurecht anstelle des Schöpfergottes, und sie bringt es nicht fertig, sich und die Welt als Schöpfung Gottes zu erkennen und anzuerkennen. Auch wenn sie wohl eine Theorie des Schöpfers und der Schöpfung aufstellt, so ist immer noch fraglich, ob sie wirklich das konkrete Dasein als Schöpfung und in seinem konkreten Anspruch erkennt und anerkennt, und es wirklich mit Gott und nicht bloß mit einem Gottesgedanken zu tun hat. Als Erkenntnisbeziehung kann die Vernunft der Wirklichkeit Gottes und der Schöpfung nicht ausweichen, und doch ist sie ständig auf der Flucht vor ihr. Sie benutzt die ihr gegebene echte Erkenntnis zur Vergötterung der Welt, des Menschen oder ihrer eigenen Gebilde und macht damit aus der ihr geschenkten Wahrheit die Unwahrheit. Statt zu empfangen wird sie „produktiv“ und

kann doch auch nur produzieren durch Verkehrung dessen, was sie empfangen hat.

Erst durch diese Analyse der Vernunft als menschlicher Daseinsfunktion und des absoluten Zwiespalts, unter dem sie mit sich selbst steht, sind uns die Mittel in die Hand gegeben für eine sinnvolle Verhältnisbestimmung von Offenbarung und Vernunft. Ist das Heil Gottes in Christus die Aufhebung des Widerstreits, in dem der Mensch zu Gott und zu seiner kreatürlichen Existenz steht, so ist die Offenbarung nichts anderes als die Aufhebung des Widerspruchs auf dem Gebiete der Erkenntnis, der Vernunft. Durch die Offenbarung kommt die Vernunft wieder zu ihrem eigentlichen Leben. In ihr geschieht das, worauf die Vernunft ursprünglich angelegt ist, das Vernehmen des göttlichen Wortes und damit in eins die Erkenntnis des konkreten menschlichen Daseins in der Welt als Schöpfung Gottes und des Widerstreits, in dem dies Dasein des sündlichen, sterblichen Menschen zu seiner Geschöpflichkeit steht. Die Offenbarung ist also der Vollzug menschlicher Vernunftserkenntnis als Akt des heiligen Geistes. Nicht etwa wird erst die Vernunft durch Gott wieder hergestellt, um aus eigener Kraft Gott zu erkennen, sondern der Vollzug menschlicher Vernunftserkenntnis ist und bleibt Werk Gottes, zu dem die Vernunft von sich aus nicht fähig ist. Sofern dieses Werk Gottes Akt menschlichen Erkennens ist, ist es der Vollzug der Vernunftserkenntnis in der existentiellen Entscheidung des Glaubens an das Wort. Damit ist die schlechtthinnige Vernunftstranzendenz der Offenbarung, die von der Vernunft aus gesehen nach wie vor besteht, in Geltung geblieben und doch die Lebendigkeit der Vernunft in das Offenbarungsgeschehen aufgenommen. Die Vernunft als Erkenntnisbeziehung zur Daseinswirklichkeit wird aus ihrer Verkehrung zurückgebracht, daß sie die Wirklichkeit nicht mehr in der verzerrenden Brechung, sondern in Wahrheit erkennt. In der Offen-

barung kommt die Vernunft zu ihrer Wahrheit. Was die Vernunft schon abgesehen von der Offenbarung immer erkennt, was sie aber immer wieder zur Unwahrheit verkehrt, das wird in der Offenbarung zu seiner ursprünglichen Wahrheit zurückgeholt und nun vollständig erkannt. Der Inhalt der Offenbarung ist kein anderer, als ihn die Vernunft als „revelatio generalis“ in ihrer Begegnung mit der Schöpfung schon ursprünglich hatte. Um der Verkehrung der Vernunft willen kann er erst wieder wahrer Inhalt der Vernunft werden, indem er Inhalt der Offenbarung ist, und er hört, indem er Inhalt der Vernunft wird, nicht auf, allein Inhalt der Offenbarung zu sein, die der Vernunft als menschlicher Vernunft schlechthin unbegreiflich ist. Diese Verhältnisbestimmung von Offenbarung und Vernunft, die zugleich Scheidung und Verknüpfung beider ist, kann aber nur aufrecht erhalten werden, wenn die Vernunft als aktuelles Erkennen vorausgesetzt wird, das immer neu vollzogen werden muß und niemals in besitzende, ruhende Erkenntnis umgesetzt werden kann. Von da aus hat sich uns ein Weg gezeigt, um das Subjektivitätsproblem der Offenbarung zu beantworten.

Die Offenbarungslehre der Gegenwart wird an den drei entwickelten Problembereichen zu arbeiten haben, wenn sie der Frage des Gegenwartsmenschen nach der Offenbarung eine klare Antwort geben will. Sie wird sich aber darüber klar sein müssen, daß die Offenbarungslehre nicht die Offenbarung selber ist, und nur für den Gültigkeit haben, nur dem zur Klarheit verhelfen kann, dem Gott sich wirklich offenbart. Nicht die Offenbarungslehre, sondern die Offenbarung selbst kann allein Antwort geben auf das Suchen nach Gott, das in der Gegenwart mehr denn je lebendig ist.

THE NEW YORK
PUBLIC
LIBRARY
ASTOR
LENOX
TILDEN

Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus

herausgegeben von

Paul Althaus, Karl Barth und Karl Heim

Es erscheint jährlich eine Reihe von etwa 4 Bänden im Gesamtumfang von 40—50 Bogen. Die Subskription kann mit jedem Band beginnen und verpflichtet zur Abnahme von 4 aufeinanderfolgenden Bänden. Der Subskriptionspreis ist so niedrig gehalten, daß der Einzelverkaufspreis mindestens 30% höher ist. Bisher sind erschienen:

Erste Reihe:

Bd. I Althaus, Paul, *Communio sanctorum. Die Gemeinde im lutherischen Kirchengedanken.* Bd. I Luther. 1929

In Subf. Kart. 2.40, einzeln 3.20 RM.

Bd. II Fricke, Gerhard, *Der religiöse Sinn der Klassik Schillers.* 1927
In Subf. geh. 7.30, geb. 8.50, einzeln geh. 9.50, geb. II.—RM.

Bd. III Fricke, Otto, *Die Christologie des Johann Brenz.* 1927
In Subf. geh. 7.—, geb. 8.50, einzeln geh. 9.20, geb. II.—RM.

Bd. IV Heckel, Theodor, *Eregese und Metaphysik bei Richard Rothe.* 1928

In Subf. geh. 4.50, geb. 5.50, einzeln geh. 7.—, geb. 8.50 RM.

Zweite Reihe:

Bd. I Diem, Hermann, *Philosophie und Christentum bei Søren Kierkegaard.* 1929

In Subf. geh. 9.50, geb. II.—, einzeln geh. 12.—, geb. 14.—RM.

Bd. II Loewenich, Walther von, *Luthers theologia crucis.* 1929
In Subf. geh. 6.90, geb. 8.50, einzeln geh. 9.50, geb. II.—RM.

Bd. III Schempp, Paul, *Luthers Stellung zur Heiligen Schrift.* 1929
In Subf. 2.50, einzeln 3.50 RM.

Bd. IV Spörri, Gottlob, *Das Incoordinable.* 1929

In Subf. Kart. 3.80, einzeln 5.50 RM.

Dritte Reihe:

Bd. I Wollenweber, Martha, *Theologie und Politik bei A. S. C. Vilmar.* 1930

In Subf. Kart. 6.—, einzeln 7.80 RM.

Bd. II Wiesner, Werner, *Das Offenbarungsproblem in der dialektischen Theologie*

Bd. III Tiesel, Wilhelm, *Calvins Lehre vom Abendmahl (in Vorbereitung)*

CHR. KAISER VERLAG / MÜNCHEN

KARL BARTH

Die Lehre vom Worte Gottes

Die christliche Dogmatik im Entwurf, 1. Band (Prolegomena zur christlichen Dogmatik) geh. Mf. 12.—, Leinen Mf. 14.—

Der Römerbrief

15. und 16. Tausend; geh. Mf. 10.—, Leinen Mf. 12.—

Die Auferstehung der Toten

Eine akademische Vorlesung über 1. Korinther 15, 2. Auflage, geh. Mf. 3.60, geb. Mf. 5.—

Erklärung des Philipperbriefes

Geh. Mf. 3.50, Leinen Mf. 5.20

Das Wort Gottes und die Theologie

Gesammelte Vorträge, erster Band, 3. Auflage; geh. Mf. 4.20, geb. Mf. 6.—

Die Theologie und die Kirche

Gesammelte Vorträge; zweiter Band; geh. Mf. 8.—, Leinen Mf. 10.—

Vom christlichen Leben

Zwei Bibelstunden über Römer 12, 1 und 2; 2. Aufl.; Mf. 1.—

KARL BARTH UND HEINR. BARTH

Zur Lehre vom heiligen Geist

Heinrich Barth: Die Geistfrage im deutschen Idealismus
Karl Barth: Der heilige Geist und das christliche Leben, Mf. 2.60

EDUARD THURNEYSEN

Das Wort Gottes und die Kirche

Gesammelte Vorträge; geh. Mf. 5.50, Leinen Mf. 7.—

Dostojewski 4. Auflage. 12. und 13. Tausend. Mf. 2.—

Christoph Blumhardt Mf. 2.—

BARTH UND THURNEYSEN

Suchet Gott, so werdet ihr leben!

Älteste Predigtsammlung, 2. Auflage; geh. Mf. 3.50, geb. Mf. 5.—

Komm Schöpfer Geist!

25 Predigten, 3. Auflage; geb. Mf. 4.50

CHR. KAISER VERLAG / MÜNCHEN



Zwischen den Zeiten

Zweimonatschrift

herausgegeben von Georg Merz, unter ständiger Mitarbeit von Karl Barth,
Friedrich Gogarten und Eduard Thurneysen

Abonnementspreis für das Halbjahr (3 Hefte) M. 5,50
Eingelpreis der Hefte M. 2,30

Die Zeitschrift steht bereits in ihrem achten Jahrgang. Diese Tatsache und die zweite Tatsache, daß 2000 Leser sich um sie sammeln, zeigen, daß „Zwischen den Zeiten“ von all den Neugründungen der letzten Jahre wohl mit am meisten das Recht hat, an ihre Notwendigkeit innerhalb der Theologie der Gegenwart zu glauben. Ihre Eigentümlichkeit, die theologische Wissenschaft im engen Zusammenhang mit dem praktischen Amt, und beide streng theologisch, also nicht historisch-psychologisch oder vollstündlich-soziologisch zu betreiben, hat es in überraschender Weise mit sich gebracht, daß Mitarbeiter aus den früher sich feindlich gegenüberstehenden Richtungen auf diesem Boden sich zusammenfinden und daß bewußt reformierte und bewußt lutherische Theologen in enger Arbeitsgemeinschaft zusammenstehen. Ohne daß der hinter der Zeitschrift stehende Kreis von Mitarbeitern und Lesern auf gemeinsamen Tagungen oder in einer alle umfassenden Organisation für seine Sache wirbt, ist es geschehen, daß aus allen Landschaften des deutsch sprechenden Protestantismus Theologen und Laien als Mitarbeiter und Leser sich zusammengefunden haben. Neben akademischen Theologen, vorzugsweise der systematischen und neutestamentlichen Disziplin, treten die Philosophen Heinrich Barth-Basel, Heinrich Knittermeyer-Bremen, Erwin Reischer-Hermannstadt; neben sie die Mediziner, wie Stoebefandt-Bremen, von Weizsäcker-Heidelberg, Richard Siebeck-Bonn. Damit ist bei strengster Wahrung der eigentlichen Aufgabe von „Zwischen den Zeiten“ der verhältnismäßig weite Kreis genannt, aus dem die Fragen stammen, die alle unter Beziehung auf den gleichen Punkt zur Behandlung kommen.

E i n i g e B e u r t e i l u n g e n : Unter den vielen — ach allzuvielen wissenschaftlichen Zeitschriften hat keine von sich selbst weniger geredet als diese; dafür ist ihr geworden, daß kaum eine durch die Tat so sehr im Mittelpunkt der gegenwärtigen Rede steht wie sie. In dem Titel ist Bescheidenheit und Anspruch deutlich genug ausgesprochen. „Zwischen den Zeiten“ redet man nicht wie in der Fülle der Zeit, in Sicherheit und Vollmacht; aber man steht in entscheidungsvollem Dienst.

Pastor Karl Reiser im „Eckart“.

Immer habe ich schon hinweisen wollen auf eine Zeitschrift, die mit zu den bedeutendsten unserer Gegenwart gehört. Hier kommen die Männer zum Worte, die für das religiöse Denken unserer Tage geradezu eine Zeitenwende eingeleitet haben; sie reden nicht aufdringlich und marktchreierisch, aber ernst und entscheidungsvoll. Um ihre Gedanken wird augenblicklich der eigentliche Kampf in der theologischen Welt geführt. Wie weit sie gehört und wie weit ihre Gedanken innerlich verarbeitet werden, davon wird nicht nur für unsere Theologie, sondern für das allgemeine, christliche, gemeindliche und kirchliche Leben ungeheuer viel abhängen.

Pastor Lic. H. Kluglitz im „Reformierten Wochenblatt“.

Die Hefte haben bisher eine große Anzahl von wesentlichen Aufsätzen zur theologischen, sozialen, philosophischen, kulturellen und allgemeinen Lage gebracht, zeigen in der Klärung und Entwicklung auch der eigenen Voraussetzungen Fortschreiten, Offenheit und Kritik und machen deutlicher, als wir oft gewohnt sind zu sehen, Eigenheit und Eigenrecht von Evangelium und Kirche.

Neues sächsisches Kirchenblatt.

Die Zeitschrift hat etwas ungeheuer Vorwärtsdrängendes und Beunruhigendes, ich kenne keine andere, die so grundtätig und doch eigentlich „unakademisch“ die Fragen der theologischen Gegenwart — und Zukunft — ansieht. Wer auf dem Laufenden der theologischen Diskussion bleiben will, muß „Zwischen den Zeiten“ lesen.

Pastoralblätter.

CHR. KAISER VERLAG / MÜNCHEN

Wiesner, W.

230.09

B 282 Yw

Das Offenbarungsproblem.

230.09

B 282 Yw

19 NOV

